Ceased with 4: 3/4

PHILOSOPHISCHER ANZEIGER

ZEITSCHRIFT FÜR DIE ZUSAMMENARBEIT VON PHILOSOPHIE UND EINZELWISSENSCHAFT

In Verbindung mit

A. Baumgarten-Frankfurt a. M., F. J. J. Buijtendijk-Groningen, E. R. Curtius-Bonn
A. Grünbaum-Utrecht, N. Hartmann-Köln, J. Hashagen-Hamburg
M. Heidegger-Freiburg, H. Heimsoeth-Königsberg, G. Hübener-Bonn, J. Kroll-Köln
G. Misch-Göttingen, G. Müller-Münster, K. Reidemeister-Königsberg
K. Schneider-Köln, V. v. Weizsäcker-Heidelberg, W. Worringer-Königsberg

herausgegeben von

HELMUTH PLESSNER

Vierter Jahrgang

1929-1930

VERLAG VON FRIEDRICH COHEN IN BONN

Digitized by Google

B3
P45
v.4

COPYRIGHT BY FRIEDRICH COHEN BONN 1929
PRINTED IN GERMANY

Druck von Wilhelm Hoppe, Borsdorf-Leipzig

Digitized by Google

INHALTSVERZEICHNIS

I. HEFT

J. Hashagen, Troeltsch und Ranke . . . . . Seite 1
J. Wach, Zur Beurteilung Friedrich Schlegels . . . . „ 13
R. Schottländer und J. Himmelstrup, Sören Kierkegaards Sokratesauffassung . . . . . „ 27
W. Mayer-Groß und H. Lipps, Das Problem des primitiven Denkens . . . . . „ 51
A. Gurwitsch, Ontologische Bemerkungen zur Axiomatik der Euklidischen Geometrie . . . . . „ 81

II. HEFT

K. Grelling, Die Philosophie der Raum-Zeit-Lehre . . „ 101
O. Becker, Die apriorische Struktur des Anschauungsraumes . . . . . „ 129
Fr. Bassenge, Hexis und Akt . . . . . „ 163
H. Mokre, Gegenstandstheoretisches zum Begriff des Irrealen bei Nicolai Hartmann . . . . . „ 169

III., IV. HEFT

G. Misch, Lebensphilosophie und Phänomenologie (Schluß) . . . . . „ 182
M. Beck, Kritischer Beitrag zu Kants Ablehnung der tradionellen Ideenlehre . . . . . „ 331
H. Schmalenbach, Das Sein des Bewußtseins . . . . „ 354

789848

Digitized by Google

Digitized by Google

PHILOSOPHISCHER ANZEIGER

UNIV. OF CALIFORNIA

ZEITSCHRIFT FÜR DIE ZUSAMMENARBEIT VON PHILOSOPHIE UND EINZELWISSENSCHAFT

in Verbindung mit

A. Baumgarten F. J. J. Buijtendijk E. R. Curtius
A. Grünbaum N. Hartmann
J. Hashagen M. Heidegger H. Heimsoeth G. Hübener
J. Kroll G. Misch G. Müller K. Reidemeister
K. Schneider V. v. Weizsäcker W. Worringer

APR 9 1930

herausgegeben von

HELMUTH PLESSNER

UNIVERSITY OF CALIFORNIA

IV. JAHRGANG I. HEFT

1829

1930

VERLAG VON FRIEDRICH COHEN IN BONN

Digitized by Google

INHALT

J. Hashagen, Hamburg, Troeltsch und Ranke ..... Seite 1
J. Wach, Leipzig, Zur Beurteilung Friedrich Schlegels ..... „ 13
R. Schottländer, Berlin, und J. Himmelstrup, Kopenhagen, Sören Kierkegaards Sokratesauffassung ..... „ 27
W. Mayer-Groß, Heidelberg, und H. Lipps, Göttingen, Das Problem der primitiven Denkformen ..... „ 51
A. Gurwitsch, Berlin, Ontologische Bemerkungen zur Axiomatik der Euklidischen Geometrie ..... „ 81

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Prof. Dr. J. Hashagen, Hamburg 13, Binderstr. 13. Prof. Dr. J. Wach, Leipzig, Universität. Dr. R. Schottländer, Berlin NW 87, Wikinger Ufer 7. Dr. J. Himmelstrup, Kopenhagen, Reventlowsgade 22. Prof. Dr. W. Mayer-Groß, Heidelberg, Psychiatr. Klinik. Prof. Dr. H. Lipps, Göttingen, Steinsgraben 28. Dr. A. Gurwitsch, Berlin-Zehlendorf, Schützenstr. 45.

Mitteilungen der Schriftleitung: Manuskriptsendungen sind an den Herausgeber unter der Anschrift: Professor Dr. Plessner, Köln, Universität, einzusenden. Da der „Philosophische Anzeiger" sich die Pflege der Kritik und Diskussion zum Ziel setzt, kann er den üblichen Buchbesprechungen keinen Raum geben. Es wird daher gebeten, von der Einsendung unverlangter Veröffentlichungen abzusehen. Für unverlangt eingesandte Beiträge und Besprechungsstücke übernehmen die Schriftleitung und der Verlag keinerlei Gewähr. Rücksendung erfolgt nur gegen Beigabe des Portos in Briefmarken.

Mitteilungen des Verlages: Der „Philosophische Anzeiger" erscheint in Vierteljahrheften von je etwa 5 Bogen. Der Bezugspreis des Jahrganges beträgt M. 18.—. Das Einzelheft kostet M. 5.—. Der „Philosophische Anzeiger" ist zu beziehen in erster Linie von den ortsansässigen Buchhandlungen. Sollten für Bestellungen auf diesem Wege Schwierigkeiten entstehen, so sind sie an den Verlag Friedrich Cohen, Bonn, Am Hof 30, zu richten. Zahlungen sind in Reichsmark auf das Postscheckkonto des Verlages 10 88 10 Köln zu leisten.

Die folgenden Hefte werden bringen:

Fr. Bassenge, Hexis und Akt. — M. Beck, Kritischer Beitrag zu Kants Ablehnung der traditionellen Ideenlehre. — Oskar Becker, Die apriorische Struktur des Anschauungsraumes. — K. Grelling, Die Philosophie der Raum-Zeitlehre. — H. Mokre, Gegenstandstheoretisches zum Begriff des Irrealen bei Nicolai Hartmann. — H. Schmalenbach, Das Sein des Bewußtseins.

Digitized by Google

TROELTSCH UND RANKE

Von JUSTUS HASHAGEN, Hamburg

UNIV. OF CALIFORNIA

1. Troeltschs Rankebild.

Unter den eindrucksvollen geschichtsphilosophischen Charakterköpfen, die allein schon das Werk von Ernst Troeltsch über den Historismus und seine Probleme (Gesammelte Schriften 3, 1922) über andere ähnliche Werke emporheben, darf man auch den Rankes mit Befriedigung erblicken. Gewiß fehlt es bei Ranke, der dem ganzen begrifflichen Wesen abhold ist, an einem sogenannten Systeme. Aber man kann das verschmerzen, wenn man die vielen und schönen Stücke aus seinen Werken von der frühsten Jugend bis zum höchsten Greisenalter sammelt und würdigt, die wertvolle Beiträge liefern wenn nicht zur formalen Geschichtsphilosophie (Geschichtslogik) so doch zur materialen Geschichtsphilosophie. Man braucht nur an Rankes Ideenlehre oder an die von Ranke am Fortschrittsgedanken geübte Kritik zu erinnern. Außerdem hatte Ranke auch eine ganz allgemeine, begrifflich freilich wohl nicht ohne Absicht in einem gewissen Halbdunkel belassene Geschichtsanschauung, die zu einem weiteren Bereiche der Geschichtsphilosophie, deren Grenzen allgemach verschwimmen, gerechnet werden kann. Troeltsch hat sich das Verdienst erworben, die Subjektivität dieser Geschichtsanschauung zu kennzeichnen und damit das wissenschaftlich unfruchtbare Gerede von dem sogenannten objektiven Historiker Ranke zum Schweigen zu bringen.

Wie auch sonst begnügt sich jedoch Troeltsch nicht damit, einschlägige Gedanken Rankes aufzuzeigen und in ihrer Beziehung zum Historismus deutlich zu machen. Der Ehrgeiz des in heißem Bemühen um eine Vertiefung geistesgeschichtlicher Forschung ringenden, der Wissenschaft allzu früh entrissenen Gelehrten reicht weiter: er richtet sich sichtlich darauf, die Geschichtsphilosophie und die allgemeine Geschichtsanschauung Rankes ein für alle Male ihren festen Platz in der geistesgeschichtlichen Entwicklung anzuweisen und ihr erst

Digitized by Google

damit die rechte geschichtliche Beleuchtung zu verleihen, in der man ihren damaligen, aber doch auch ihren heutigen Wert besser bestimmen kann.

Es handelt sich dabei jedoch kaum um eine äußerliche Ableitung im Stile der Parallelenjagd überwundener wissenschaftlicher Methoden. Troeltsch ist nur bemüht, eine Haupttriebkraft bloßzulegen, die in Ranke wirksam geworden sei, womit aber Troeltsch, der die Ehrfurcht auch von Ranke gelernt hat, die Abyssos Rankischer Eigenart und Eigengesetzlichkeit keineswegs ergründet oder ermessen zu haben glaubt, wie denn Ranke selbst einem solchen etwas vorwitzigen „Ableiter" (Wilhelm Scherer) einmal erklärte, er sei viel originaler als man meine.

Da Rankes Entwicklungsjahre in eine vielseitig bewegte Periode der deutschen Geistesgeschichte mitten hineinfielen, so standen dem Suchenden gewissermaßen verschiedene Ströme zur Verfügung, auf die er sein Lebensschifflein hinaussteuern konnte. Da hatte sich auf der einen Seite der deutsche Idealismus prächtig entfaltet: sei es in seiner neuhumanistisch-klassizistischen, teils künstlerischen, teils philologischen Ausprägung, sei es in dem Gefäße der Philosophie und besonders der Geschichtsphilosophie Hegels. Auf der andern Seite blühte noch immer die Romantik, wie der deutsche Idealismus durch eine große Ausdehnungskraft ausgezeichnet und nirgends auf das künstlerische Gebiet beschränkt. Auch Troeltsch scheint nun nicht zu meinen, daß Ranke ganz und ausschließlich nur der einen dieser drei Richtungen zuzuweisen sei. Bei dem Versuche einer Einordnung oder Angliederung Rankes, wobei man jedoch diese Ausdrücke nicht pressen darf, kann es sich für die geistige Analyse Rankes immer nur um eine stärkere Akzentuierung der einen Richtung gegenüber der anderen handeln. Eben hier liegt aber ein wissenschaftliches Hauptproblem genetisch-geistesgeschichtlicher Rankeforschung. Wo ist dieser Akzent zu setzen? Auf welche Bewegung wäre, von Ranke aus gesehen, der Nachdruck zu legen? Von welcher Strömung hat sich Ranke am leichtesten und am liebsten tragen lassen? Welcher der großen geistigen Mächte seiner Zeit ist er am tiefsten verpflichtet?

Mit der ihm eigenen Energie hat Troeltsch diese Fragen in voller Schärfe als

Digitized by Google

einer der ersten aufgeworfen und über ihre Beantwortung keinen Zweifel gelassen. Rankes Geschichtsanschauung und Geschichtsphilosophie, aber auch gewisse Eigentümlichkeiten seiner praktischen Geschichtsschreibung sind durchaus an Hegel als an das entscheidende Vorbild anzuschließen. Troeltsch zählt eine lange Reihe von inneren Übereinstimmungen zwischen Ranke und Hegel auf, die bei beiden nicht an der Peripherie ihres sonst gewiß ganz verschieden zentrierten Lebenswerkes liegen, sondern zum Kerne der Sache heranführen. Es ist Geist vom Geiste Hegels, was in Rankes Theorie und Praxis tiefe Spuren hinterlassen hat. Mag der empirische Historiker den spekulativen Philosophen immerhin ablehnen. Troeltsch setzt sich leicht über diesen Protest Rankes hinweg: „das ist die Undankbarkeit großer Söhne gegen ihre geistigen Väter" (S. 271). Nach Troeltsch ist die Verwandtschaft zwischen Ranke und Hegel viel zu groß, als daß man darin einen Zufall sehen könnte, jedenfalls viel größer und innerlicher als die mit irgend einer anderen der drei Richtungen, besonders der romantischen.

Daß Ranke von Troeltsch so enge mit Hegel verbunden und so weit von der Romantik abgerückt wird, hat noch seinen besonderen Grund. Es war Troeltsch darum zu tun, den größten deutschen Historiker von der Romantik, in der Troeltsch vornehmlich eine spezifisch deutsche Bewegung sah, möglichst weit zu entfernen und ihn in größere Nähe zu dem immerhin europäischeren Hegel zu bringen. (Der Schluß von S. 272 widerspricht dem nur scheinbar). Nicht umsonst hatte Troeltsch in seiner letzten, im Weltwirtschaftlichen Archiv erschienenen Arbeit: „Deutscher Geist und Westeuropa" (separat 1925) beide in diesem Sinne in einen scharfen Gegensatz zu einander gebracht: auf der deutschen Seite Irrationalismus und Romantik, auf der westeuropäischen Seite — der Siegerstaaten Naturrecht und Aufklärung und, darf man in Troeltschs Sinne ergänzen: Hegel, sofern er sich auf die Seite des Rationalismus zu schlagen nicht verschmäht. Troeltsch begnügte sich jedoch nicht mit der geistvollen Analyse dieses Gegensatzes: er fällte darüber auch ein Werturteil: er sprach darüber sein lebhaftes Bedauern aus und bemühte sich leidenschaftlich um den Ausgleich und um die Wiederversöhnung. Die kultur-

Digitized by Google

politische Richtlinie, die er dafür empfahl, war nicht der Appell an das spezifisch Deutsche, sich auf sich selbst zu besinnen und sich seiner irrational-romantischen Eigentümlichkeit von neuem bewußt zu werden: sondern in seiner tiefen Erregung legte der Gelehrte das Steuer nach der anderen Seite hinüber: er forderte Angleichung des deutschen Geistes an das westliche Naturrecht und an die westliche — Humanität und beeinflußte damit auch Meineckes Buch über die Idee der Staatsraison von 1924, wie in Schmollers Jahrbuch 49 (1925) S. 212 ff. gezeigt worden ist. Von hier aus fällt ein Licht zurück auf die von Troeltsch zwischen Ranke und Hegel gebaute Brücke.

Schon die einfache Tatsache, daß sich dieser Bau ungezwungen teilweise auf kulturpolitische Antriebe zurückführen läßt, wie er denn in seiner ersten Form schon 1919 im 119. Bande der Historischen Zeitschrift unter dem schweren Drucke der Zusammenbruchsstimmungen errichtet worden ist, macht eine ernsthafte wissenschaftliche Nachprüfung zur unabweislichen Notwendigkeit.

2. Ranke und Hegel.

Es lag je länger je weniger in Troeltschs Absicht, eine solche These wie die in bezug auf Ranke formulierte Hegelthese, mochte sie noch so weit tragen, ebensowenig wie andere ähnliche Thesen, an denen in seinen Werken wahrhaftig kein Mangel ist, durch eine sorgfältige und möglichst erschöpfende induktive Forschung zu stützen oder es auch nur so einzurichten, daß sie sich an einem in voller Breite ausgehobenen Materialstücke einigermaßen bewähren konnte. Daraus vor allem erklärt sich die Neigung zum Konstruktiven mit allen ihren Vorzügen und Nachteilen. Aber gerade die hier zur Diskussion gestellte These bedarf dringend der Nachprüfung in der Welt der Erfahrung; denn es wird mit ihr keine durch systematische Voraussetzungen bedingte Frage aufgeworfen, sondern eine Tatfrage, für deren Beantwortung nur eine exakt aufgefaßte und durchgeführte Geistesgeschichte zuständig ist.

Die Nachprüfung der von Ranke zu Hegel gezogenen Linie ist heute leichter als zu Troeltschs Lebzeiten, da ein Schüler Hermann Onckens, Ernst Simon, im fünfzehnten Beihefte der Historischen Zeitschrift (1928) eine einläßliche

Digitized by Google

Studie über Ranke und Hegel veröffentlicht hat. Das Ergebnis dieser umsichtigen Untersuchung ist für Troeltsch nicht günstig.

Simon schlägt zunächst einen Weg ein, den man trotz der Mühseligkeiten, die er dem forschenden Wanderer bereitet, allen Freunden einer exakten Geistesgeschichte empfehlen möchte, sofern sie nicht nur mit sich selbst reden, sondern auch bei einigen anderen auf eine gewisse Anerkennung ihrer Ergebnisse rechnen. Simon ermittelt zunächst die äußere Parteizugehörigkeit des jungen Berliner Geschichtsprofessors Ranke und zwar nicht sowohl die politische als die kultur- und geradezu universitätspolitische Parteizugehörigkeit. Es ist bekannt, daß Hegel bis zu seinem im Jahre 1831 erfolgten Tode die Universität Berlin beinahe beherrschte. Aber freilich war diese Herrschaft doch schon zu seinen Lebzeiten nicht unbestritten und blieb es nach seinem Hinscheiden noch weniger. Hegel war doch auch eine Persönlichkeit, an der sich die Geister schieden. Jedenfalls gab es Männer genug, die dem allgemeinen dialektischen Rausche nicht verfielen, sondern sich dagegen wappneten und zur Wehr setzten, sowie auch die gegenwärtige Hegelrenaissance in manchen Kreisen auf Kritik stößt, die sonst hie und da reumütig zu Hegel zurückgekehrt sind. Zu diesen Männern gehörten große Führerpersönlichkeiten wie Schleiermacher und K. F. v. Savigny und in ihrem Gefolge und mit ihnen gefühls- und gesinnungsmäßig enge verbunden auch Ranke. Und schon diese einfache äußere „parteigeschichtliche" Tatsache stimmt gegenüber allen Versuchen, den letzteren in allzu große Nähe zu Hegel zu bringen, bedenklich.

Solche Bedenken können auch durch einen systematischen Vergleich einiger Grundgedanken der Geschichtsanschauung Hegels und Rankes, der den zweiten Teil von Simons aufschlußreicher Arbeit ausmacht, nicht im mindesten zerstreut werden. Nun kommen hier zwar einige interessante Übereinstimmungen zwischen Ranke und Hegel zur Sprache, z. B. bei der Metaphysik des Helden, des Todes und des Sieges. Es geht dabei jedoch nicht ohne Übertreibungen ab. Wenn man mit Simon sogar Hegelsche Terminologie in Sätzen bei Ranke wiederfinden will, die lediglich allgemein bekannte und anerkannte Dinge in ganz allgemeiner Form aussprechen, so ist eine derartige „Ableitung"

Digitized by Google

nur geeignet, die vergleichende geistesgeschichtliche Forschung zu diskreditieren und das Vertrauen zu ihr zu erschüttern. Von diesen und andern Irrtümern abgesehen, kann es nun aber Simon allen Zweifeln entrücken, daß zwischen Ranke und Hegel außerordentlich tiefgreifende Unterschiede und nicht selten scharfe Gegensätze bestanden haben. Verdienstlich ist besonders der Nachweis der Unvereinbarkeit der dialektischen Methode Hegels und der kritischen Methode Rankes auf dem Gebiete der formalen Geschichtsphilosophie. Der „Fortschrittsteleologie" Hegels tritt Rankes großer Gedanke von der „Autonomie der Epoche" entgegen. Rankes metaphysischer Dualismus steht dem Monismus Hegels fremd gegenüber, so daß man sich nicht zu wundern braucht, daß auch die religiöse Haltung bei beiden ganz verschieden ausfällt. Was Simon hier und an anderen Stellen ermittelt, ist völlig einwandfrei, nur daß man die von Simon zwischen Ranke und Hegel errichteten Schranken noch beträchtlich erhöhen könnte. Insbesondere beim Fortschrittsgedanken sind die Gegensätze noch schärfer, als Simon annimmt, da Rankes gelegentliche Bekenntnisse zu einer Art von Fortschrittsgedanken innerhalb seiner Gesamtanschauung gegenüber seiner grundsätzlich kritischen, wenn nicht völlig ablehnenden Haltung nur eine ganz begrenzte Tragweite haben können, so daß man sich einer Übertreibung schuldig macht, wenn man bei Ranke von einer „Hegelschen Fortschrittspraxis" spricht. Auch sonst wäre das Gegensätzliche noch mehr hervorgetreten, wenn der Verfasser wirklich die ganze Geschichtsphilosophie Hegels herangezogen hätte. Das ist aber trotz gegenteiliger Versicherung nicht erfolgt. Insbesondere hat sich der Verfasser die neueste und beste Darstellung der Geschichtsphilosophie Hegels aus der Feder Kurt Leeses (1922) entgehen lassen. Auch bedarf es einer weit stärkeren Heranziehung der beiderseitigen Staatslehre, um die richtige Perspektive zu gewinnen. Würde man die Untersuchung auf dieser breiteren Grundlage führen, und auch Simons Rankematerial ist ergänzungsbedürftig, so würde sich der Weg von Ranke zu Hegel wahrscheinlich noch mehr verlängern.

Aus diesen knappen Andeutungen ergibt sich aber schon zur Genüge, daß die von Troeltsch behauptete weitgehende Verwandtschaft zwischen den bei-

Digitized by Google

den Geistesgrößen den äußeren und inneren Tatsachen ihres wirklichen Verhältnisses nicht entspricht.

3. Ranke und die Romantik.

Das eben gewonnene Ergebnis wird noch mehr gefestigt, wenn man nun auch Rankes Beziehungen zu einer andern, wenn auch nicht durchaus andersartigen Geistesrichtung untersucht, nämlich zur Romantik. Hier hatte nun gerade Troeltsch im Zusammenhange mit den in ihrer zeitgeschichtlichen Bedingtheit schon charakterisierten kulturpolitischen Beweggründen seine Warnungstafel aufgerichtet und den Rankischen Geist von dem romantischen ziemlich weit abgerückt. Troeltsch hätte das vermutlich nicht getan, wenn er die reizvollen Jugendarbeiten gekannt hätte, die dank der Bemühungen Elisabeth Schweitzers im sechsten Bande der Neuausgabe von Rankes Reformationsgeschichte (1926) und L. Keibels im 137. Bande der Historischen Zeitschrift (1928) bekannt geworden sind. Diese höchst anziehenden Versuche des Jünglings, die ganz verschiedenen Wissensgebieten angehören und bemerkenswerterweise auch schon auf das politische Gebiet vorstoßen, sind stark erfüllt von romantischem Geiste. Man sieht jetzt aufs deutlichste, wieviel der junge Ranke Männern wie Fichte und Friedrich Schlegel für Berufs- und Geschichtsanschauung verdankt. Insofern sind die Leipziger Fragmente oder etwa die Luthernovelle von 1816/17 besonders aufschlußreich. Romantische Luft war es, die Ranke als Student in Leipzig mit vollem Behagen und in innerer Ergriffenheit atmete.

Aber auch schon das seit Jahrzehnten bekannte Material hätte einen Forscher wie Troeltsch auf die richtige Fährte setzen können. Man wußte längst, daß die geisterfüllten Wegbereiter der Romantik, die sogenannten Vorromantiker, zu den von Ranke tief verehrten Führern seiner Jugend und seiner geistigen Selbstbesinnung gehörten: Männer wie Johannes von Müller, Herder[1]), Ha-

[1]) Vgl. M. Doerne, Die Religion in Hs. Geschichtsphilosophie (1927) S. 85. 91. R. Stadelmann, der hist. Sinn bei H. (1928) S. 7. 17. 61. 78. 97ff. 119.

Digitized by Google

mann und Friedrich Heinrich Jacobi. Schon Müllers „Bekehrung" 1782, seine Wendung zu einer providentiellen Auffassung des Historikerberufs konnten bei Ranke auf nachfühlendes Verständnis rechnen. Am Schlusse der berühmten Vorrede zu Rankes Erstlingsbuche über die romanischen und germanischen Völker von 1824 wird Jacobi (Hamanns Briefwechsel mit Jacobi 1868 S. 3) ausdrücklich zitiert. Wer sich so wie der junge Ranke für die Vorromantiker erwärmt, der ist für die Aufnahme der eigentlichen Romantik aufs beste vorbereitet, zumal da sich bei Ranke in derselben Zeit die Abwendung von der Aufklärung fast restlos vollzieht

Man würde aber auch hier gut tun, wenn man sich nicht auf den sachlichen Vergleich der beiderseitigen Stimmungen, Wünsche, Anschauungen und Ideale beschränkte, sondern nun für die Romantik und die Frage ihrer Ein- und Nachwirkung in Leben und Werken Rankes der langen Reihe von Persönlichkeiten einige Aufmerksamkeit schenkte, in denen wenigstens der spätromantische Geist dem jungen und noch dem reifen Ranke (sein Freund König Max von Bayern zehrte noch von Schelling) leibhaftig entgegentrat und besonders Rankes neuer Berliner Heimat auf lange Zeit hinaus ein besonderes Gepräge verlieh: Rahel, Bettina, Friedrich Wilhelm IV. und sein Kreis. Wenn man sich in ihren Gemächern bewegen lernt, dann begreift man noch besser, wie Ranke in ihnen die romantischen Fäden seiner Jugend weiterspinnen konnte. Daß sie sich auch in seine historiographische Arbeit hie und da verflochten, ließe sich leicht zeigen. Auch Rankes Verhältnis zu Schnaase wäre noch zu untersuchen. (Vgl. E. Heidrich, Beiträge zur Geschichte ... der Kunstgeschichte 1917 S. 60ff. W. Waetzoldt, Deutsche Kunsthistoriker 2, 1924, S. 73ff.)

Daß andererseits zwischen Rankes Geschichtsanschauung und Geschichtsschreibung und der romantischen genug Gegensätze vorhanden sind und keine nebensächlichen, ist bekannt und wird eigentlich von niemandem bestritten. Schon die ganze Rankische Lebensform und Lebensführung kann nicht als romantisch bezeichnet werden, selbst wenn man das Wort nicht so absprechend auslegt wie Carl Schmitt. Man braucht ferner nur einen flüchtigen Einblick in Novalis' „Europa oder die Christenheit" getan zu haben, um bald zu merken,

Digitized by Google

wie viel diesen frühvollendeten thüringischen Landsmann von Ranke trennt.[1]) Den wissenschaftlichen Medievismus begründete Ranke in seinem Berliner Seminar unter völliger Verwerfung romantischer Verstiegenheiten. — Was aber kontrovers war und durch Troeltschs Warnungstafeln noch zweifelhafter zu werden schien, war eben gerade das romantische Element in Rankes Welt- und Lebensanschauung und in seiner historischen Theorie und Praxis. Daß es bei Ranke einen ziemlich breiten Raum einnahm, kann man schon aus Rankes enger Verbundenheit mit K. F. v. Savigny, dem Haupte der Historischen Rechtsschule, schließen, was freilich bei Troeltsch ebenfalls nicht genügend hervortritt. Außerdem ist Ranke gewiß auch mit Schellings Lehre von der „historischen Kunst" bekannt gewesen (G. Mehlis, die deutsche Romantik, 1922, S. 121. 252). Die neuen Funde im Nachlasse Rankes haben noch deutlicher gezeigt, wie in sich gefestigt dies romantische Element in ihm war, gewiß vor allem in seiner Jugend, aber doch auch später noch, wie ja Rankes allgemeine Geistesentwicklung auch sonst ein hohes Maß von Kontinuität erkennen läßt. Da endlich in der Romantik mit der Geschichts- die Religions- und die Staatsanschauung innig zusammenhängen, so kann es auch nicht als unerheblich bezeichnet werden, daß beides bei Ranke romantische Einflüsse zeigt. Wie Ranke in seinem meisterhaften Essay von 1833 die Großen Mächte als selbständige und selbstgesetzliche Wesen schildert, erinnert sofort an ähnliche romantische Hypostasen. Freilich ist hier auch die einzige Stelle, wo die von der Aufklärung begründete Geschichte des europäischen Staatensystems den Meister der politischen Geschichte in ihren Bann zieht, wie Hermann von Caemmerer schon 1910 in der Lenzfestschrift gezeigt hat. Es kann ferner nur noch angedeutet werden, daß der ganze mit dem romantischen Begriffe des Volksgeistes zusammenhängende Fragenkomplex auch sonst für Rankes Theorie und Praxis von großer Bedeutung geworden ist. In Kurt Borries' anregendem, wenn auch nicht ausreichendem Buche über die Romantik und die Geschichte (1925) findet man Rankes Namen häufig unter den Nutznießern der Romantik.

[1]) Man beachte aber auch die Parallelen. Siehe R. Samuel, die poetische Staats- und Geschichtsauffassung F. v. Hardenbergs (Novalis). 1925. S. 18ff. 39ff. 51. 61. 92f.

Digitized by Google

Die von Troeltsch aufgestellte Hegelthese wird auch von hier aus erschüttert, wenngleich Hegel selbst als eine complexio oppositorum auch romantisch eingeordnet werden kann und Borries zuzustimmen ist, wenn er S. 143 sagt, „daß alle Versuche, Ranke auf Hegel zu reduzieren, so lange zur Unfruchtbarkeit verurteilt sind, ehe nicht klargestellt ist, was sie beide der Romantik verdanken". Für Ranke ist aber diese Klarstellung bereits sehr weit gediehen.

Über die Hegelthese hinaus führt die romantische Linie zu einer gerechteren Würdigung Rankes überhaupt. Was manchem bei Ranke vielleicht noch als geniale Neuerung oder als Offenbarung erscheint, ist in Wirklichkeit altererbtes Kulturgut, das sich bei Ranke, angefangen von den vorromantischen Ursprüngen, ganz kontinuierlich entwickelt. Ricarda Huch hat also so Unrecht nicht, wenn sie Ranke einen romantischen Historiker nennt, und andererseits trifft Georg von Below mit seiner starken Herausstellung der Romantik gegenüber der Hegelthese (Historische Blätter 1, 1921, S. 11 ff. 29f.) gewiß das Richtige, wenn auch seine Gesamtdarstellung (Die deutsche Geschichtsschreibung von den Befreiungskriegen bis zu unsern Tagen 2. Auflage 1924) aus den verschiedensten Gründen schwerlich befriedigen kann.

4. Irrwege moderner Rankeforschung.

Troeltsch ist nicht der einzige, der in dem ernsten Bemühen, Ranke zu verstehen, auf eine falsche Fährte geraten ist. Auch Troeltschs Schüler Gerhard Masur kann trotz mancher Anregung, die in seiner Studie über Rankes Begriff der Weltgeschichte (Sechstes Beiheft der Historischen Zeitschrift 1926) enthalten ist, nicht immer ein zuverlässiger Führer sein. Was Otto Westphal in der Deutschen Literaturzeitung 1927 S. 1461—1470 in tief eindringenden kritischen Ausführungen gegen Masur einwendet, erinnert den Leser daran, daß die Hegelthese nicht der einzige Irrtum ist, den man bei Troeltsch findet. Troeltschs eigentümliche, mit allgemeinen geschichtsphilosophischen Voraussetzungen zusammenhängende Stellung zum Kontemplativen überhaupt und bei Ranke im besonderen wirkt hier ungünstig ein.

Gewichtiger fällt jedoch das Wort Paul Joachimsens in die Wagschale, dem

Digitized by Google

wir die erwähnte Neuausgabe von Rankes Reformationsgeschichte und vor allem eine ausgezeichnete Analyse verdanken, übrigens die erste derartige Analyse eines Rankischen Meisterwerkes. Joachimsen verfällt zwar nicht in den Fehler von Troeltsch. Aber er legt nun seinerseits auf die dritte eingangs erwähnte geistige Macht, auf die neuhumanistische, einen zu großen Nachdruck. v. Belows Behauptung, daß Ranke die romantische Geschichtsauffassung „mit der durch die klassische Philologie geschaffenen Technik" verbunden habe, findet daher Joachimsens Billigung nicht, weil der Neuhumanismus, dem Ranke huldigte, mehr gewesen sei als eine Technik: eine ganze Welt- und Lebensanschauung; ein „protestantischer Humanismus"(Historische Zeitschrift 134, 1926, S. 373). Mit diesem nun steht es für Ranke gewiß anders als mit der Geschichtsphilosophie Hegels. Daß der „protestantische Humanismus" zu den stärksten Triebkräften in Rankes Bildungsgeschichte und Reifeentwicklung gehören, ist längst bekannt, wenn auch die neuen Mitteilungen aus dem Nachlasse nur verhältnismäßig wenig darüber bieten. Es ist auch gewiß begründet, für Ranke von einem spezifisch protestantischen Humanismus zu reden und sich durch ihn auch an das althumanistisch-protestantische Ideal der sapiens et eloquens pietas erinnert zu fühlen. Denn Ranke war nie profan genug, um den paganisierenden Tendenzen des alten und des neuen Humanismus nachzugeben. Es konnte ihm doch wohl nicht verborgen bleiben, daß eine völlige Harmonie zwischen deutschem Idealismus und Humanismus einerseits und gläubigem Christentum andererseits nicht bestand und nicht bestehen konnte, wie auch die neusten Arbeiten von W. Lütgert (Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende, 3 Bde, 1923/5), Karl Groos (Der deutsche Idealismus und das Christentum, Versuch einer vergleichenden Phänomenologie 1927) und vielen andern vielfältig beleuchten. Betont man bei Ranke den Humanismus, selbst wenn man ihn einen protestantischen nennt, zu stark, so kann man die in seiner Seele stets überaus lebendigen religiös-christlichen Grundkraft zu nahe treten. Dieser Verirrung ist auch Joachimsen nicht ganz entgangen, wenn er in seiner Analyse der Reformationsgeschichte den Humanismus für wesentlicher zu halten scheint als die religiös-christlich-protestantische Grundkraft,

Digitized by Google

an die Gerhard Ritter in einem feinsinnigem Essay über die neue Rankeausgabe (Historische Zeitschrift 139, 1928) mit Recht erinnert. Denn ebenso wenig wie das romantische darf das religiös-kirchliche Element bei Ranke jemals vernachlässigt werden.

Die moderne Rankeforschung geht immer dann in die Irre, wenn sie diese beiden konstitutiven Grundkräfte in einer Entwicklungsgeschichte des Rankischen Geistes nicht voll zur Geltung kommen läßt und sich dabei an andere nicht so beherrschende verliert. Sie sollte sich wenigstens nicht von der Linie entfernen, die schon Hermann Oncken in seiner Skizze: „Aus Rankes Frühzeit" (1922) verständnisvoll gezogen hat. Vor allem aber sollte man sich nicht mehr darum bemühen, Ranke den westlichen Völkern schmackhafter zu machen, indem man Etiketten aufklebt, die in die Irre führen. In dieser Hinsicht hat Joachimsens Humanismus mit Troeltschs Hegelianismus eine gewisse Familienähnlichkeit. Demgegenüber besteht vielmehr die wissenschaftliche Aufgabe darin, auch die wissenschaftliche Persönlichkeit Rankes in die ganze Bewegung des Irrationalismus einzuordnen, mit dem der deutsche Geist eine seiner größten Leistungen hervorgebracht hat.

Digitized by Google

Zur Beurteilung Friedrich Schlegels[1])

Von JOACHIM WACH, Leipzig

Es ist eine wohlbekannte Tatsache, daß die Geringschätzung, Verfehmung und Verachtung der Romantik, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts an der Tagesordnung war, schon seit geraumer Zeit einer ganz andern Wertung gewichen ist, vor allem wohl übrigens durch die geistesgeschichtlichen Arbeiten Rud. Hayms und W. Diltheys. Heute gehört nicht mehr soviel Mut dazu wie einst, eine Lanze für die gesamte geistige Richtung oder für einzelne Romantiker-Persönlichkeiten zu brechen. Die strenge Forschung ebenso wie die ästhetische Kritik haben sich schon seit zwei Jahrzehnten in dauernd steigendem Maße der Aufhellung der romantischen Epoche in der deutschen Geistesgeschichte zugewandt und eine neue Würdigung dieser für die deutsche Kultur so produktiven Periode herbeigeführt. Als S. Elkuß seine bekannte Abhandlung zur Beurteilung der Romantik und Kritik ihrer Erforschung schrieb (erschienen 1918) war die Umwertung schon vollzogen und es handelte sich ihm vor allem darum, die Beschäftigung mit dieser geistigen Bewegung aus dem enthusiastischen und vielfach unkritischen in das systematische und kritische Stadium überleiten zu helfen. Einer der Führer der romantischen Bewegung war Friedrich Schlegel. Bei ihm lag die Frage seiner Würdigung insofern etwas komplizierter als bei andern Häuptern dieser Schule, als seine Persönlichkeit, die schon bei den Zeitgenossen lebhaft umstritten war, im Laufe der Zeit in einen besonders tiefen Mißkredit gekommen war[2]). Die Beurteilung von Person und Werk oder Leistung war infolge des Verhältnisses beider gerade bei diesem Manne immer besonders schwierig zu trennen; wir dürfen sagen, daß das

---

[1]) Vgl. Logos Bd. XVII, Heft 1; Friedrich Schlegels Philosophie der Philologie. Mit einer Einleitung herausgegeben von Josef Körner (Prag 1928).

[2]) Vgl. die bedeutsame Untersuchung von H. Finke, Über Friedr. und Dorothea Schlegel 1918. eine feinsinnige und um ein gerechtes Urteil bemühte Darstellung.

Digitized by Google

ungünstige Bild, das sich die Nachwelt im allgemeinen von seinem Charakter gemacht hat, die Bewertung seines Werkes dauernd beeinflußt hat[1]). Dazu hat weiter zweifellos bis in die jüngste Zeit hinein die ungünstige Meinung über die Tatsache seiner Konversion einer wirklichen Erforschung und Würdigung von Schlegels Spätzeit im Wege gestanden. Es ist ein großes Verdienst der katholischen Forschung, hier Wandel geschaffen zu haben. Wir sehen auf Grund wichtiger Quellenpublikationen und Darstellungen jetzt wesentlich klarer als noch zu Jahrhundertbeginn[2]). Daß diese Zeit allerdings als sehr fruchtbar anzusehen wäre, haben auch die Forscher, die sich um ihre Aufhellung verdient gemacht haben, nicht erwiesen[3]). Unterschiede in ihrer Bewertung werden unvermeidlich sein, hier kommt wirklich vieles auf den Standpunkt an, von dem aus man die beiden Hauptepochen in Schlegels Leben ansieht. Das Tatsächliche ist jedenfalls weitgehend geklärt. Jedenfalls kann heute niemand im Ernst behaupten, daß die Genialität Schlegels verkannt sei, daß es allen Ernstes notwendig sei, heute noch mit einer Ehrenrettung seines Wesens und Werkes hervorzutreten. Es müßte sehr eigentümlich zugehen, wenn man sich wirklich veranlaßt sehen sollte, das Bild, das man aus seinen Schriften und Briefen, aus den Berichten der Zeitgenossen doch nun allmählich recht deutlich hat werden lassen, neuerdings zu revidieren. Gewiß werden einzelne Linien seines Wesens noch deutlicher heraustreten, einzelne Züge besser belegt und gedeutet werden können, aber eine wirklich durchgreifende Umgestaltung steht nicht mehr zu

[1]) Vgl. die von Schleiermacher einmal brieflich (1800) ausgesprochene Würdigung und Prophezeiung (Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. IV, S. 54/55).

[2]) Ich nenne hier nur den Briefwechsel Friedr. und Dorothea Schlegels 1818—1820, her. v. H. Finke 1923; Briefe von und an Friedr. und Dorothea Schlegel, ges. u. erl. von J. Körner 1926;— neuerdings die Darstellung von F. Imle, Friedr. Schlegels Entwicklung von Kant zum Katholizismus 1927. — Vgl. auch B. von Wiese, Friedrich Schlegel. Ein Beitrag zur Geschichte der romantischen Konversionen 1927, der freilich eine eindringende Analyse der Spätwerke nicht bietet. Sie bliebe noch zu leisten. — Für den Fortschritt der Forschung vgl. Petersen, Die Wesensbestimmung der deutschen Romantik 1926.

[3]) Sehr charakteristisch für den uns interessierenden Zusammenhang z. B. Schlegels „Philosophie der Sprache" (S. W. Bd. XV); dazu das Urteil Imles, a. a. O. S. 260ff. Daß man der „Philosophie des Lebens" und den Vorlesungen über alte und neuere Literatur mehr Aufmerksamkeit schenken sollte, als das bis heute der Fall ist, wird niemand bestreiten.

Digitized by Google

erwarten. Das gilt in erster Linie für die Auffassung des Charakters, das gilt aber auch für das Werk. Der Reichtum und der Glanz des Schlegelschen Geistes wird ernstlich heute kaum mehr bestritten — in den Schriften, die uns vorliegen, haben wir einen Niederschlag davon. Sie geben uns ein Bild von der Art zu denken, die Schlegel eigen war und von den Gegenständen, denen sein Denken vorwiegend galt. Neue Veröffentlichungen bisher unbekannter Manuskripte mögen dieses Bild bereichern; zu einer grundlegenden Revision werden sie kaum mehr führen[1]).

Wir wollen hier nicht im einzelnen die Geschichte der Schlegelauffassung und -würdigung bis auf unsere Tage verfolgen, trotzdem die jüngste Veröffentlichung auf diesem Gebiet: Josef Körners Einleitung zu seiner Veröffentlichung von Schlegel-Fragmenten, dazu einladen könnte[2]). Aber bei einem Moment wollen wir doch verweilen, um hier die irreführenden Auslassungen dieser neuesten Schlegel-Apologie richtigzustellen[3]). Wir erwähnten schon oben und sagen damit nichts Neues, daß einer der verdienstvollsten Erforscher der romantischen Lebens- und Ideenwelt Dilthey gewesen ist. So mutet es seltsam an, daß ausgerechnet Dilthey Gegenstand einer Polemik Körners wird[4]). Warum das? „Schleiermachers Biograph Wilhelm Dilthey hat sich zeitlebens bemüht, seinen Helden über Friedrich Schlegel emporzuheben und demgemäß diesen nach Möglichkeit zu drücken. Nicht nur in der so großen Lebensbeschreibung geschieht das so, auch sonst allerwärts. Zählt er aber einmal die Begründer der neueren Geisteswissenschaften auf, so nennt er Wolf, W. von Humboldt, Niebuhr, Eichhorn, Savigny, Hegel, Schleiermacher, Bopp, J. Grimm, aber verschweigt Friedrich Schlegel."

---

[1]) Es fehlt noch immer eine Darstellung des Einflusses, den Fr. Schlegel auf die Sprachwissenschaft geübt hat, speziell die orientalischen Studien, obgleich auch hier durch die warmherzige Würdigung Benfeys, Gesch. d. Sprachwissenschaft u. orient. Philol. in Deutschl. 1869, S. 357ff., die entscheidende Richtung gewiesen ist. — Solche Einzeluntersuchungen sind es, die uns fehlen.

[2]) Vgl. dafür die reichen lit. Angaben bei Finke, a. a. O. S. 5, bes. 7ff.

[3]) Es soll im folgenden vor allem von der Lehre vom Verstehen die Rede sein, nur im Hinblick auf sie beschäftigen wir uns hier mit Schlegel und seinem Monographen.

[4]) a. a. O. S. 6. Vgl. übrigens schon „Die Brüder Schlegel. Briefe von und an Fr. und Dor. Schlegel." Her. v. J. Körner, S. 468.

Digitized by Google

Zum Beleg für diese Behauptung wird — eine Stelle, — wir dürfen sagen: eine sicher mühsam herausgesuchte — aus Diltheys Schriften (VII, S. 93) angeführt (S. 6, Anm. 2), an der tatsächlich Schlegels Name fehlt. Ich würde nun annehmen, daß Dilthey zweifellos Gründe dafür gehabt hat, diesen Namen hier nicht anzuführen, denn daß er nichts von Schlegel und seinen Verdiensten gewußt hat, wird ja wohl niemand behaupten. Ein solcher Grund wäre etwa folgender: Die genannten Männer stehen insgesamt an der Spitze der Entwicklung einzelner Geisteswissenschaften, die sie nicht nur anregend befruchtet, sondern wirklich begründet, bzw. durch dauernde Leistungen ausgebaut haben (am problematischsten ist vielleicht in diesem Zusammenhang Humboldts Name, aber nicht vielleicht doch berechtigter als der Schlegels?). Man wird freilich nicht beweisen können, daß eine solche Erwägung das Motiv für die Auslassung war, aber es ist in hohem Grad wahrscheinlich, denn Dilthey besaß ein sehr feines und sicheres Gefühl für Nüancen, das ihn auch hier geleitet haben dürfte. Aber nehmen wir einmal an, — die Weglassung aus einem Versehen heraus wäre an sich auch denkbar, aber würde, wie das Folgende zeigt, auch das Recht nicht auf die Seite der Argumentation bringen — es sei böswillige Absicht Diltheys gewesen, Schlegel zu drücken: wie erklärt man sich dann, daß an beliebig, wirklich beliebig vielen anderen Stellen derselbe Dilthey nicht nur Fr. Schlegel neben den Größten aufführt, sondern ihn dabei auch noch besonders heraushebt? Einige Beispiele: Schriften VII, S. 217, S. 95/96; V, S. 37, 328; IV, S. 55, 363, III, S. 259, Das Erlebnis und die Dichtung, S. 271. Freilich, eine dieser Stellen[1]), die an sich schon genügt, die oben angeführte ungerechtfertigte Behauptung Körners zu widerlegen, führt er selbst in anderem Zusammenhang an. Hier handelt es sich ihm allerdings darum, nachzuweisen, daß

[1]) „In der großen Periode des Aufgangs zum geschichtlichen Bewußtsein in Deutschland ist dann diese hermeneutische Regelgebung von Friedrich Schlegel, Schleiermacher und Boeckh durch eine Ideallehre ersetzt worden, die das neue tiefere Verstehen auf eine Anschauung vom geistigen Schaffen gründet, wie sie Fichte möglich machte und die Schlegel in seinem Entwurf einer Wissenschaft der Kritik aufzustellen gedachte." Es ist also nicht richtig, daß Dilthey, wie Körner (a. a. O. S. 7, Anm. 2) behauptet, in der Habilitationsschrift „williger als später" Schlegels Verdienst anerkannt habe. Vgl. auch besonders Ges. Schr. VII, S. 95.

Digitized by Google

Dilthey „immerhin kenntnisreicher und gerechter sei als der neueste Geschichtsschreiber der Hermeneutik". Eine Bemerkung (S. 7, Anm. 2) geht in der Würdigung der Verdienste Diltheys um Anerkennung der Verdienste Schlegels noch einen Schritt weiter unerachtet des Widerspruchs, der sich damit zwischen diesem Nachweis und der obenbezeichneten Auslassung auftut. Die sorgfältige Abwägung und genaue Analyse der gemeinsamen Arbeit Schlegels und Schleiermachers, die Dilthey in seinem Leben Schleiermachers gibt, erhebt seine Forschung allein schon über die Vorwürfe Körners[1]).

Was ist denn nun eigentlich der Kern der Ausführungen Körners über Schlegel? Das Bedeutsamste daran ist die dankenswerte Mitteilung von Aphorismen Fr. Schlegels zur Philologie, von denen ein Teil wirklich interessant und auch aufschlußreich ist. In den vorausgesandten Bemerkungen[2]) wird nun, mit einer gewissen Schärfe und Gereiztheit gegenüber wirklich nur scheinbar anderen Ansehauungen, nachzuweisen gesucht, daß Schlegel eine Philosophie der Philologie — nicht: gegeben — aber als erster in Angriff genommen habe. Mehrere Briefstellen belegen, daß er sich mit solchen Plänen trug — Schlegel trug sich immer mit vielen Plänen[3]); seine ungemein reiche und sprühende Geistigkeit sprudelte nur so solche Entwürfe, Anmerkungen, Ideen und Notizen hervor. Neben dem Plan einer Philosophie der Philologie gab es einen der Darlegung der „Prinzipien der Schriftstellerei", von „Geist und Zweck der Philologie überhaupt"[4]) usw., ohne daß man genau weiß, ob das immer nur neue Seiten einer Aufgabe oder jedesmal neue, mindestens in der Durchführung getrennt geplante Unternehmungen sein sollten. Körner wendet sich unter Hinweis auf soviel Pläne und Aktivität gegen das „ebenso törichte wie

---

[1]) Ja, diese werden widerlegt durch den einen Satz (Ges. Schr. V, S. 328): „Friedrich Schlegel wurde Schleiermachers Führer zur philologischen Kunst".

[2]) Vgl. auch die beigegebenen Anmerkungen S. 66ff.

[3]) Noch der jüngste Monograph Schlegels urteilt: „Von herrlichen Plänen aber war er voll bis zum Zerspringen; die Ausführung aber, wenn sie überhaupt unternommen wurde, blieb meist im Keim stecken". (Imle, Friedrich von Schlegels Entwicklung von Kant zum Katholizismus, 1927, S. 13.)

[4]) Körner a. a. O. S. 3.

Digitized by Google

leichtfertige Märchen von Friedrich Schlegels verhängnisvoller Trägheit". Natürlich hat man die zeitgenössische Charakterisierung, auf die sich Körner bezieht, oft vergröbert und mißverstanden, aber Tatsache ist nun einmal, daß aus sehr vielen großen Plänen Schlegels nichts wurde, daß es ihm notorisch an Lust und Talent zu zäher Durcharbeitung und Ausgestaltung der ihm zuströmenden Gedanken fehlte[1]). Wenn er die erwähnte Energie und den Fleiß besessen hätte, dann brauchte sich heute sein Apologet gar nicht so zu bemühen, denn dann wären alle „Entwürfe" und „Pläne" ausgeführt worden und der Nachweis des Fleißes wäre nicht so schwer zu bringen, sondern mit einem Hinweis auf das wirklich Gestaltete erledigt[2]). Die „geistige Beweglichkeit und eine gesättigte Wißbegier" ist übrigens auch schon vor Finke, dessen großen Verdienste keineswegs geschmälert werden sollen, bekannt gewesen und wird von niemandem bestritten.

Körner vermag nun zur Stützung seiner These von Schlegels großartiger Philosophie der Philologie auf zwei Hefte hinzuweisen, die sich aus den „Nabobschätzen" der Schlegelschen Aufzeichnungen erhalten haben. Der Kern der Aufzeichnungen ist das Thema: Verknüpfung und Durchdringung der Philologie und Philosophie. Wie Körner selbst sagt: ein karger Rest. Er stammt aus dem Jahre 1797. Daraus sind auch noch die schon veröffentlichten Fragmente

---

[1]) Mit Recht wendet sich Finke (Der Briefwechsel Fr. und Dor. Schlegels 1818—20; 1923, S. X) gegen Ricarda Huchs Auffassung, die Schlegel als eine in „Trägheit versunkene Fleischmasse schildere". Das ist natürlich falsch. Aber die stille Beharrlichkeit und Konsequenz des Arbeitens war Schlegels Sache nicht und das war verhängnisvoll gerade auf dem Gebiet, das uns hier interessiert. — Vgl. auch das immerhin noch wohlwollend formulierte Urteil Finkes, Über Fr. und Dor. Schlegel, S. 30.

[2]) „Die Brüder Schlegel", so hat Körner selbst einmal geschrieben (Einl. zu Die Brüder Schlegel 1926, S. I) „waren Gelehrte mit dem Drang mehr als der Begabung zu eigener schöpferischer Leistung". — Das gilt übrigens für Friedrich sehr viel mehr als für August Wilhelm, der wirklich noch der gerechten Würdigung harrt. Schon Elkuß schrieb mit Recht (a. a. O. S. 76, Anm. 3): „Auch der oberflächlichste Blick auf den Stand der Forschung zeigt, wie überall nur die Intention und das Programm bewertet worden ist und nicht die Leistung. Dabei ist natürlich Wilhelm Schlegel als der Mann am schlechtesten gefahren, dessen Leistung viel größer ist als seine Intention. Die Literaturhistoriker werden nicht müde, ihm Flachheit und Mangel an philosophischer Tiefe vorzuwerfen und ihn zugunsten seines Bruders herabzudrücken."

Digitized by Google

„gespeist". Den Entwurf hat Schlegel später nicht mehr gefördert; Körner vermag nur mehr auf weniger bedeutende kurze Ausführungen zu diesem Thema aus den späteren Schriften hinzuweisen.

Ich weiß nicht, ob die mitgeteilten Aufzeichnungen Schlegels bei dem durch das Vorwort Körners zu hohen Erwartungen emporgeschraubten Leser einen so außerordentlichen Eindruck hinterlassen haben, daß der starke Enthusiasmus des Herausgebers ihm gerechtfertigt erscheint und auf ihn überspringt[1]). Um so vorsichtiger wird man sich den Folgerungen gegenüber zu verhalten haben, die von Körner, und damit kommen wir zum letzten und bestreitbarsten Teil seiner Darlegungen, gezogen werden. Sehen wir einmal ab von den, wie zu zeigen sein wird, zum Teil problematischen Einzelausführungen über die Beeinflussung anderer Denker und Forscher, die Körner darin macht, und schälen als Grundkern seiner Ausführungen die These heraus, daß Viele — und mehr als es zugegeben haben und wohl auch mehr als nachweisbar ist — von Schlegels Geist befruchtet, angeregt, beeinflußt worden sind, so ist das, auch für andere als die von Körner angezogenen Geister, unbedingt richtig. Es ist, wenn nicht das „beste", so sicher ein gutes Verdienst der Körnerschen Darlegungen, darauf wieder einmal aufmerksam gemacht zu haben. — Es wird aber nun im einzelnen der Reihe nach von Körner der Einfluß Schlegels auf Novalis, Schleiermacher, Ast mehr oder weniger ausführlich behauptet und belegt. Bei Novalis, wo die Sache vielleicht am einleuchtendsten ist — die Beziehungen der Romantiker untereinander sind, nicht zufällig, noch von der Forschung ungenügend aufgehellt; gerade hier ist „Beeinflussung" noch schwieriger wirklich zu konstatieren und nachzuweisen als sonst — heißt es vorsichtig: es wäre möglich, daß Novalis die Schlegelschen Hefte gekannt habe. Warum nicht? Aber es handelt sich dabei um einen „Grundgedanken", der auch bei Novalis nicht isoliert steht und der — rein theoretisch gesehen — nicht unbedingt auf direkten Schlegelschen Einfluß zurückzugehen braucht. Was sich die Romantiker jeweils

[1]) Vgl. die überaus scharfe Zurechtweisung, die Körner (Hochland XV, 1, S. 354/55) einem Neu-Herausgeber einer, übrigens von Schlegel selbst noch veröffentlichten Schrift zuteil werden läßt.

Digitized by Google

untereinander gegeben haben, dürfte wirklich nicht immer leicht zu entscheiden sein. — Sehr viel schwieriger und komplizierter liegt aber nun die Sache bei Schleiermacher. Was aber den Apologeten Schlegels trotzdem nicht zu besonderer Zurückhaltung veranlaßt. Körner behauptet — ohne Einschränkung — die ursprüngliche Abhängigkeit Schleiermachers von Schlegel in Sachen der Philosophie der Philologie, speziell in der hermeneutischen Theorie. Da ich der Geschichte dieser Theorie ausführliche Untersuchungen gewidmet habe und noch widme[1]), — den 1. Band meiner Darstellung kennt, benutzt und zitiert Körner — so waren diese Behauptungen Grund genug, mich mit ihnen zu beschäftigen. Nach den Darlegungen Körners könnte es scheinen, als sei in meiner Geschichte der hermeneutischen Theorie von Schlegel kaum, nur insoweit etwa die Rede, als ich mir, wie der Apologet sich liebenswürdig ausdrückt, einen Satz Diltheys aneigne und einen andern „so nebenbei" ihm „nachschreibe", diesen Satz dabei „ganz in den Hintergrund rückend"[2]). Um nun zu zeigen[3]), daß ich nicht erst auf die Belehrung Körners warten muß — und mich auch nicht bei Bemerkungen Diltheys beruhigt habe, will ich im folgenden meine Auslassungen über Schlegels Rolle in der Verstehenslehre hier wiedergeben[4]). Ich schrieb:

„Friedrich Schlegels persönliches und sachliches Verhältnis zu Schleiermacher ist vor allem durch Diltheys literarhistorische Arbeiten beleuchtet worden. Dieser unsystematische und geistreiche Kopf hat niemals zusammenhängend seine Gedanken über das Verstehen vorgetragen, das er selbst so virtuos handhabte, aber in allen seinen Schriften finden sich Ideen darüber und

---

[1]) Wach, Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert. I, 1926.

[2]) a. a. O. S. 6f., S. 7, Anm. 1.

[3]) Aus der von Körner S. 9 angegebenen und von mir S. 96 zitierten Stelle auf Fr. Schlegel zu schließen, gehörte kein großer Scharfsinn. Ich hatte in meinem Zusammenhang keinen Anlaß, darauf einzugehen.

[4]) Ich erinnerte daran, daß Dilthey auf Schlegels Plan einer ars critica hingewiesen habe, was Körner nicht bemerkt zu haben scheint (S. 7 oben). Abgesehen davon, daß ich nicht die Geschichte der Kritik darzustellen hatte, durfte mich auch die Tatsache, daß Schlegel Pläne und Entwürfe hatte, nicht verkennen lassen, daß Boeckh der große Systematiker war.

Digitized by Google

dazu verstreut. Dilthey hat Fr. Schlegel Schleiermachers Führer zur philologischen Kunst genannt und auf seinen Begriff von der inneren Form des Werkes, der Entwicklungsgeschichte des Schriftstellers und dem in sich gegliederten Ganzen der Literatur, auf seinen Plan einer ars critica hingewiesen. Seine literarhistorischen Meisterwerke haben das Verständnis westlicher und östlicher Meisterwerke mächtig gefördert. Vgl. vor allem seine Bemerkungen zu Dante, Shakespeare und Homer. Sie setzen die Betrachtungsart Herders fort, in ihnen bildet sich die ästhetische Auslegung aus, zu der die deutsche klassische und romantische Ästhetik so manchen Beitrag geliefert hat. Fäden gehen von hier zur Kunstlehre Schillers, zur Ästhetik Jean Pauls und Solgers, aber auch zur Verstehenslehre Schleiermachers und Boeckhs hinüber, die der hier absolut gewordenen ästhetischen Würdigung in ihrer vielseitigen, systematischen Theorie der Interpretation ihre Stelle anweisen. Nicht das kritische Werten stand bei ihnen im Vordergrund, sondern das Verstehen..."[1]).

Folgen drei charakteristische Zitate aus Schlegels Shakespeare-Aufsatz und den kritischen Fragmenten. Man sieht, Dilthey und auch ich selbst sind weit entfernt gewesen, Fr. Schlegels Verdienste und seine anregende Wirkung auf Schleiermacher in Sachen der hermeneutischen Theorie zu verkennen[2]). Daß ich selbst nicht ausführlicher die Anregungen in der Ästhetik (Lehre von den literarischen Formen usw.) verfolgte, hing mit der Themenstellung zusammen, die mich auf die hermeneutische Fragestellung beschränkte. Nun kommt aber erst das Entscheidende. Körner wirft die Frage nach der Entstehung der Schleiermacherschen Hermeneutik auf und geht wahrhaftig so weit, zu sagen, nichts

---

[1]) Das Verstehen I, S. 20.

[2]) Daß die letzten Worte, die der todesnahe Fr. Schlegel niederschrieb, gerade die Worte gewesen sind: „Das ganz vollendete und vollkommene Verstehen selbst aber".... diese eigentümlich ergreifende Tatsache war mir entgangen, ich bin durch Imles interessante Arbeit darauf aufmerksam geworden (vgl. dort S. 34). — Daß meine Ausführungen ergänzt werden möchten, habe ich selbst sehr gewünscht. Ich habe mit ihnen einen Anfang machen wollen.

Ich bemerke bei dieser Gelegenheit, daß vom „Verstehen", aber mehr im gewöhnlichen als im kunstmäßigen Sinne, häufig die Rede ist im Briefwechsel zwischen Fr. Schlegel und Schleiermacher. Vgl. etwa die interessante Stelle: Aus Schleiermachers Leben III, S. 167f.

Digitized by Google

läge näher als die Annahme, Schleiermacher habe für den Vortrag seines Kollegs 1805 — den Entwurf Fr. Schlegels („von dem er Abschrift, Auszüge oder eine gute Erinnerung besaß") zugrunde gelegt[1])!! So hoch schätzt Körner Schleiermachers geistige Fähigkeiten ein, so weit übertreibt er seine im Kern sicher Richtiges enthaltende Beeinflussungsthese[2]).

Dazu ist zunächst einmal grundsätzlich zu bemerken, daß bei der Konstatierung von Abhängigkeiten, Einflüssen usw. bei Geistern von dem Niveau, um das es sich hier handelt, größte Vorsicht geboten ist, wie übrigens überhaupt bei Prioritätsbestimmungen[3]). Schließlich ist Schleiermacher auch nicht der erste beste, und so einseitig ist das Befruchtungsverhältnis zwischen beiden auch nicht gewesen, wie es nach Körner scheinen könnte[4]). Ich verweise noch einmal auf Diltheys Analysen in seinem Schleiermacher, die deswegen durchaus nicht das letzte Wort zu sein brauchen[5]). Aber, — weil wir jetzt einen Entwurf mit einer Anzahl Aphorismen aus Schlegels Feder kennen, haben wir keinen Grund, Schleiermachers verschollenes Urkonzept von 1805 mit Schlegels Aufzeichnungen mehr oder weniger zu identifizieren. Und selbst wenn! Was sagt Körner dann zu der Ausbildung und Ausgestaltung seiner hermeneutischen Lehre, die Schleiermacher in seinen Ergänzungen von 1809, 1819 usw. vornahm und über deren Natur uns der Herausgeber seiner Hermeneutik, Lücke (Vorwort S. VIII f.) belehrt[6])? Es ist also zunächst einmal irreführend, wenn nur dieses ersten

---

[1]) a. a. O. S. 8.

[2]) Vgl. auch die noch gemäßigtere Anmerkung 467 in Die Brüder Schlegel.

[3]) Die zu S. 8, Anm. 1 im Text gegebene Inhaltsangabe ist irreführend, weil nicht genau. — Vgl. dazu Briefstellen, die Körners Annahme glatt widerlegen: Aus Schls. Leben IV, S. 104/5 u. 113.

[4]) Vgl. die Übertreibung S. 12, Anm. 4. Sehr viel umsichtiger und gerechter als Körner, der keine Gelegenheit vorbeigehen läßt, Schleiermacher zu tadeln (Die Brüder Schlegel S. 488, S. 486). urteilt über das beiderseitige Verhältnis z. B. Imle, a. a. O. S. 14 f.

[5]) Vgl. allein Schleiermachers bekannten Brief (Aus Schl.'s Leben III, S. 270 f., dort auch S. 315 ff.) und Dilthey, Leben Schl.'s

[6]) Vgl. überhaupt die Ausführung von Schleiermachers Hermeneutik, die ich (Das Verstehen I, Kap. II) ausführlich dargestellt habe. Wer wird da den Fortschritt über Schlegels Andeutungen erkennen wollen? Er selbst urteilte: „Meine Ideen würden wohl nicht so viel umfassend sein als die seinigen (Schlegels), und meine Konstruktion nicht so groß, aber die Ausführung vielleicht in mancher Hinsicht tüchtiger und brauchbarer". (Aus Schl.s Leben IV, S. 90.)

Digitized by Google

Entwurfs gedacht wird und es dann heißt: „Zu Lebzeiten hat Schleiermacher aus dem Gebiet der Hermeneutik nur zwei bescheidene Akademievorträge veröffentlicht." Wenn sie auch „bescheiden" sind, so genügen sie doch, um festzustellen, daß hier einer spricht, den eigene gründlichste Beschäftigung mit den Problemen zu seinen Erkenntnissen geführt hat, der den Zusammenhang der Problemgeschichte erkennt und der vor allem einen wirklichen Zusammenhang der Gedanken entwickelt, den wir eben bei Schlegel nicht finden[1]). Und sollte sich wirklich dabei „das eine oder andere Aperçü Schlegels durchhören" lassen, so gibt uns das keinen Anlaß, vor Schlegels „spekulativem Versuche" — dies Körners eigene Worte — Schleiermachers Leistungen zurücktreten zu lassen. Allerdings, seine Verdienste sollen nicht geleugnet werden, aber es soll — wozu es nicht notwendig wäre, Schleiermacher der Ausnutzung fremder Manuskripte zu beschuldigen — erwiesen werden[2]), — — daß Schlegel reicher war, als seine veröffentlichten Schriften ahnen lassen und daß man zu Unrecht Novalis als Denker über Schlegel gestellt habe. Das letztere wollen wir hier nicht entscheiden, das erstere bestreitet wohl heute niemand mehr[3]). Schellings Urteil, Schlegel sei ein Philolog im höchsten Sinne des Wortes[4]), berührt uns allerdings etwas eigentümlich und ist gewiß nicht die glücklichste Bezeichnung seiner starken Seiten. Schlegel dachte selbst, wie man aus den von Körner mitgeteilten Bemerkungen entnehmen kann, wesentlich bescheidener von sich.

Was Körner über den Einfluß Schlegels auf den Philologen F. Ast, dessen hermeneutische Lehre ich in meinem Buche der unverdienten Vergessenheit wieder entrissen hatte[5]), ausführt, ist sehr interessant. Daß Ast („lange?") vor Schleiermacher eine systematische Theorie des Verstehens vorgelegt hat, ist übrigens wiederum kein Tadel für Schleiermacher, der sich damit ausführlich

---

[1]) Vgl. Das Verstehen I, S. 86ff. Wenn auch heute in der protest. Theologie vielfach eine scharfe Kritik an Schleiermacher geübt wird, so tut das zum mindesten der großen historischen Bedeutung seiner Gedankenwelt keinen Abbruch, im Gegenteil.

[2]) a. a. O. S. 10.

[3]) Die zu erwartende Gesamtausgabe wird es ja wohl auch erweisen.

[4]) a. a. O. S. 10/11.

[5]) Das Verstehen I, Kap. I, S. 31—62.

Digitized by Google

beschäftigt hat. Wenn allerdings Körner schreibt: Die Überschrift des I. Abschnittes von Asts „Grundriß": „Begriff der Philologie" sei von Schlegel übernommen[1]), so meine ich, auf diese Bezeichnung kann vielleicht auch ein anderer von selber kommen. Überhaupt gebe ich zu bedenken, daß ja Schlegel nicht der Erste war, der in bezug auf die Interpretation der antiken Werke Winke gab, sondern daß hier, um nur die größten unmittelbar vorausgehenden Forscher zu nennen, Gesner, Heyne, Wolf damit vorausgingen. Was Schlegel, nebenbei bemerkt, Herder verdankt, wäre auch noch zu untersuchen. Die meisten der von Körner angeführten Übereinstimmungen zwischen Ast und Schlegel wären durchaus auch ohne direkte Entlehnung zu verstehen[2]). Ich weiß nicht, ob Körner sich darüber klar ist, wie alt der hermeneutische Grundsatz von der Erhellung des Einzelnen vom Ganzen her und umgekehrt, in der theologischen und philologischen Interpretationslehre ist — die Verwendung (und Vergröberung?) dieses methodischen Satzes in Schlegels transzendentalphilosophischen Vorlesungen[3]) ist darum gewiß nichts Neues oder Originelles; und ich möchte mich fragen, ob, wie Körner behauptet, Asts „hyperidealistische" Geistlehre wirklich von Schlegel stammt. Möglich ist durchaus, daß von Herder und Shaftesbury her solche Gedanken sich — auch Schlegel! — nahelegten[4]).

Im übrigen ist zu der Frage der Beeinflussung denn doch auch noch ganz grundsätzlich zu bemerken, daß man nach Möglichkeit dabei nicht mit einzelnen Sätzen operieren sollte, die, womöglich an sich schon vieldeutig, nun zu einer bestimmten Argumentation dienen sollen. Es ist die Gefahr literaturgeschichtlicher Kommentare, daß sie den individuell bedingten Zusammenhang gelegent-

---

[1]) a. a. O. S. 13.

[2]) Womit die — wahrscheinliche — Entlehnung nicht bestritten, sondern nur zur Vorsicht gemahnt werden soll.

[3]) a. a. O. S. 14.

[4]) Die Widerrufung seiner früheren hermeneutischen Lehren nach der Bekehrung, die aus der von Körner a. a. O. S. 67, Anm. 25 mitgeteilten Notiz hervorgeht — illustriert unser oben gefälltes Urteil über die Bedeutung dieser Zeit für seine wissenschaftlichen Leistungen.

Digitized by Google

lich vernachlässigen, in dem ein Wort, ein „Ausspruch" steht; wenn zwei etwas Ähnlich- oder Gleichklingendes sagen, ist es noch nicht das Gleiche — sie können außerdem auf sehr verschiedenen Wegen dazu gelangt sein. Ehe man mit Bestimmtheit Abhängigkeit annimmt, muß jede Wahrscheinlichkeit spontaner Entstehung auch wirklich ausgeschlossen sein. Es gibt natürlich Fälle, wo man das nachweisen kann, aber sie sind nicht so häufig, wie man nach der Sicherheit, mit der solche Abhängigkeiten oft behauptet werden, annehmen sollte.

Zusammenfassend wäre also zu sagen, daß auch die zur Ergänzung des schon Bekannten gewiß begrüßenswerte Erschließung der Aphorismensammlung Fr. Schlegels mit dem vornehmen Namen „Philosophie der Philologie" uns nicht zwingt, unser Bild von Schlegels Denkart und speziell seinen Verdiensten um die hermeneutische Theorie[1]) zu revidieren. Ein Systematiker war er nicht und wird er für uns infolgedessen niemals werden. Das war in vieler Hinsicht sicher ein Vorzug — um so reicher und unbekümmerter konnte er, auch miteinander unverträgliche, Gedanken und Gedankensplitter ausstreuen — in anderer Beziehung war es ein Nachteil und in der Dogmengeschichte eines Problemzusammenhanges wie der Verstehenslehre wird der größere Raum den wirklich systematischen Meistern einzuräumen sein. Aphoristische, anregende, Impulse gebende und kritische Geister wie Schlegel, wie schließlich auch Nietzsche, sind von eminenter Bedeutung für die Geistesentwicklung, aber man darf deswegen ihre Grenzen nicht verkennen[2]). „Die Welt," sagt Ranke einmal, „ist gewohnt, zu bewundern oder zu verwerfen; die Menschen lieben, möchte man sagen, die geistige Bewegung, in die Anerkennung oder Abscheu sie versetzt." Das ist

---

[1]) Gewiß sind die Parallelstellen, die Körner aus Boeckhs Enzyklopädie der philolog. Wissenschaften (vgl. mein Verstehen, Kap. III) zu den Schlegel-Aphorismen gibt, interessant (vgl. Anm. 7, 8, 12, 21, 25, 34, 44, 45, 51, 56, 73, 110), aber auch hier decken sich die Gedanken — es sind nicht immer einmal sehr zentrale — meiner Meinung nach nicht genug, um von einem „durchscheinenden Palimpsest" (a. a. O. S. 8) zu reden. (Vgl. z. B. Aphor. S. 23 u. Anm. 21.)

[2]) Vgl. die schon von Finke (a. a. O. S. 22, Anm. 2) als Übertreibung bezeichnete Auslassung Körners: „Und doch mag nächst Goethe kein zweiter deutscher Schriftsteller für die Begründung der neuen Kultur des 19. Jahrhunderts so bedeutungsvoll gewesen sein als gerade der reife Friedrich Schlegel!"

Digitized by Google

wahr, aber sollen wir nicht streben, wie gerade der Großmeister der Historie es getan hat, vor allem zu verstehen?

Darum wollen wir auch Friedrich Schlegel, der gewiß einmal verkannt und zu gering geachtet war, nun nicht überschätzen, sonst ist die Gefahr sicher größer, daß „nach dem Bachofen- und Carusrummel der letzten Jahre", den übrigens auch ich, soweit er ein solcher ist, lebhaft mißbillige, eine „Auferstehung" der Schlegelschen Schriften geschähe, von denen man mit sicher ebensoviel Recht wie von den Astschen sagen kann, daß „ihre Art und Unart in manchen Erzeugnissen neuester ‚Geistesgeschichte' Urständ gehalten hat"[1]).

[1]) Vgl. Körner a. a. O. S. 13

Digitized by Google

SÖREN KIERKEGAARDS SOKRATESAUFFASSUNG

Bemerkungen zu dem gleichbetitelten Buche von J. Himmelstrup[1])

Von R. SCHOTTLAENDER, Berlin
und J. HIMMELSTRUP, Kopenhagen

Himmelstrup widmet einen großen Teil seiner Schrift der Aufgabe, die Kierkegaardsche Sokratesauffassung, wie sie niedergelegt ist in der Habilitationsschrift von 1841 „Über den Begriff der Ironie mit ständigem Hinblick auf Sokrates", einzuordnen in den Zusammenhang der damaligen Philosophie, insbesondere der deutschen, die in der Form des Gegensatzes zwischen romantischer und hegelianischer Weltanschauung das dänische geistige Leben um 1840 bewegte. Diese Absicht auf Freilegung verdeckter Beziehungen hat die Vorzüge wie die Mängel historischer Beziehungsforschung im Gefolge. Einmal kommt recht deutlich heraus, in wie intensiver Weise Kierkegaard den Bildungsgehalt seiner Epoche verarbeitet hat, wie insbesondere auch bei ihm jener typische Weg philosophischer Persönlichkeitsentwicklung sich aufzeigen läßt, den W. Jaeger für Aristoteles nachgewiesen hat: der Weg, dessen Anfänge von der Gestalt eines verehrten Meisters beherrscht werden. Doch wie bei Jaeger Aristoteles' Verhältnis zu Platon, so wird bei Himmelstrup Kierkegaards Anlehnung an Hegel um mehrere Schattierungen zu intim. Und wie einem jeden Zuviel an Beziehungen in einer historischen Darstellung notwendig eine Lücke in der Wesenserkenntnis entspricht, so auch hier: in der Betonung des hegelianisierenden Zugs beim frühen Kierkegaard geht Himmelstrup so weit, daß er sehr wesentliche rein Kierkegaardsche Elemente, wenn auch nicht übersieht (denn grobe Auslassungen sind infolge der umfassenden Stoffkenntnis des Verfassers kaum zu befürchten), so doch nur nebenher erwähnt und ungedeutet oder unausgeführt stehen läßt. Die feine methodische Vorsicht, die das Werk und vor allem die Einleitung auszeichnet, artet nicht selten zur zaghaften Auf-

[1]) In deutscher Übersetzung (deren stellenweise unfreier Ausdruck nachteilig wirkt) erschienen bei Karl Wachholtz Verlag, Neumünster i. Holst. 1927.

Digitized by Google

reihung einander scheinbar widersprechender Daten aus. Es wird nun nicht zu vermeiden sein, daß in meiner Kritik das Hegelianische bei Kierkegaard, in dessen Aufweisung zweifellos ein Verdienst Himmelstrups liegt, zurücktritt hinter dem Kierkegaardschen; darum sei von vornherein an den ergänzenden Charakter einer solchen Besprechung erinnert.

In einem Punkte ist die Sokratesbeurteilung des jungen Kierkegaard fraglos von Hegel abhängig: darin, daß er des Sokrates negatives Verhältnis zum Staate, zur sittlichen „Totalität", schroff ablehnend bewertet, ganz im Gegensatz zu seinem eigenen späteren Standpunkt, auf dem er gerade das sokratische „Auf den-Einzelnen-Sehen" als die Einkehr zur wahren Innerlichkeit feiert. Hierüber darf jedoch nicht vergessen werden, daß Kierkegaard nicht nur kein Hegelianer ist — was Himmelstrup S. 59 gebührend hervorhebt —, sondern daß er bereits 1841 in scharfer Kritik an Hegel die Eigenart seiner Sokratesauffassung herausarbeitet. Dies erwähnt Himmelstrup nur ganz beiläufig und unbestimmt: „Kierkegaard wirft wohl Hegel vor, daß er einen offenen Blick für die Dialektik des Ironiebegriffes nicht recht gehabt habe, aber..." (S. 55); indessen enthält gerade die Partie, auf die hier angespielt wird[1]), eine Auseinandersetzung von hoher spezifischer Bedeutung. Kierkegaard wendet sich dort nämlich gegen die Auffassung Hegels, wonach Sokrates seine „Was ist..."-Frage deswegen stelle, weil er den nur unbestimmt gewußten abstrakten Begriff durch die Definitionsversuche zur konkreten Exposition bringen wolle. Diese Deutung tadelt Kierkegaard als völlig unhistorisch: der echte Sokrates habe das Abstrakte nicht etwa wissend gehabt, sondern nur ahnend gesucht, er sei in einer ständigen Bewegung vom Konkreten zum Abstrakten hin gewesen. In dieser Distinktion liegt die ganze Tiefe des Gegensatzes verborgen. Für Hegel ist die sokratische Ironie „mehr Manier der Konversation, die gesellige Heiterkeit, als daß jene reine Negation, jenes negative Verhalten darunter verstanden wäre" (Hegel, Geschichte der Philosophie, Band II, S. 60, Werke Band 14 der Ausgabe von 1833). Kierkegaard dagegen sieht in der

[1]) Werke dänisch XIII, S. 339f.

Digitized by Google

ironischen Vernichtung jeder konkreten Behauptung einen Ausdruck für das ruhelose Ungenügen an allem Wirklichen. Doch ist dies nur die eine Seite der Ironie. Wie nämlich Kierkegaard in seinem Sokrates einen weit gefährlicheren, unheimlicheren, wenn man will „negativeren" Gesellen sieht als Hegel in dem seinen, so enthält doch wiederum Kierkegaards Ironiebegriff weit mehr „positive" Momente als der Hegelsche. Der Vernichtung des Konkreten entspricht nämlich — was in Himmelstrups Darstellung S. 29/30 unerklärt bleibt —, daß gleichzeitig das Ideale gefordert wird. „Ironie ist, wie das Gesetz, eine Forderung, und die Ironie ist eine ungeheure Forderung, denn sie verschmäht die Realität und fordert die Idealität"[1]). Dies zweite Moment kommt bei Himmelstrup nicht zur Geltung. Er konstruiert Widersprüche, wo doch nur die sympathetisch-antipathetische Zwitterstimmung vorliegt, jene chemische Synthese, die Kierkegaard selbst im „Begriff der Angst" so klassisch dargestellt hat. So findet er einen Widerstreit darin, daß Kierkegaard einmal sagt, im Ironiker sei „ein Urgrund, eine Valuta", ein andermal, das Substantielle in Sokrates sei Ironie; also, folgert Himmelstrup, sei in Sokrates kein Urgrund, keine Valuta. Diese Folgerung wäre nur dann richtig, wenn Ironie bei Kierkegaard nicht jenes positive Moment enthielte, das sie enthält[2]). Jener „Urgrund", jene „Valuta" im Ironiker ist eben das Ahnen der Idee. Wie es zu erklären sei, daß etwas, was man nicht hat, doch in einem sei, ist ein Problem, das Kierkegaard auch später beschäftigt hat (vgl. den Anfang der „Philosophischen Brocken"); hier in der Habilitationsschrift findet er für dies paradoxe Verhältnis folgende Formulierung: „Daß die Idealität schon in diesem Begehren nach ihr darinnen ist, wenn auch nur als Möglichkeit, das ist klar, denn in geistiger Hinsicht steckt das Begehrte stets schon im Begehren, da das Begehren sich erweist als die Summe der Bewegungen, die das Begehrte im Begehrenden macht"[3]). Der Ironiker Sokrates hat freilich nichts als die Ironie

[1]) Werke dänisch XIII, S. 293.

[2]) Die unglückselige Alternative „positiv-negativ" ist für Kierkegaards Ausdrucks- und für Himmelstrups Auffassungsweise sehr schädlich gewesen.

[3]) XIII, 293.

Digitized by Google

(insofern kann man sagen, sein Substantielles sei Ironie), aber es ist in ihm — latent oder potentiell oder wie man es nennen mag, jedenfalls weder „negativ" noch „positiv" — eine Fülle, die sich freilich „nicht in Schönheitsfülle entfaltet, ja, der Ironiker sucht sogar ein Geheimnis zu breiten über die Taucherverbindung mit der atmosphärischen Luft, die ihn ernährt[1])". Infolgedessen ist das Schlagwort, mit dem Himmelstrup, in Anlehnung an einen Passus bei Kierkegaard, seine Darstellung des Kierkegaardschen Ironiebegriffs abschließt, unglücklich gewählt: Ironie sei nach Kierkegaard „intellektueller Cynicismus" (Himmelstrup S. 30). Denn einerseits sagt Himmelstrup nicht, was dem Kynismus mit der sokratischen Ironie gemeinsam ist, andererseits ist das, was die sokratische Ironie fundamental vom Kynismus unterscheidet, in diesem Schlagwort, das den „Kern" treffen soll, völlig verschüttet. Einerseits nämlich ist das „Kynische" an Sokrates nicht, wie man meinen könnte, die Negativität als theoretischer Standpunkt, sondern jene eigentümliche Stimmung, die Kierkegaard als den Genuß an frei gewählter Entbehrung bezeichnet. Dies allein ist ein Analogon zu der ironischen Zufriedenheit, mit der Sokrates seine eigene Zurückhaltung von allem Konkreten genießt, und nur in diesem Sinne kann von „intellektuellem Cynicismus" die Rede sein. Hingegen unterscheidet sich schon der Sokrates des frühen Kierkegaard vom Kynismus himmelweit dadurch, daß er „unter dem von der Idee als Grenze angedeuteten ungeheuren Horizont leicht und frei atmete[2])", daß „bei den Griechen in ihrer sorglosen Intelligenzwelt das Schweigen der Ironie[3]) die Negativität war, die verhinderte, daß die Subjektivität eitel genommen würde[4])". Das Hegelianische tritt hier nur insofern hinzu, als Kierkegaard die Bedeutung dieser Ironie auf die das Leben des Sokrates einschließende Epoche der Weltgeschichte einschränkt, was er späterhin, ja, sogar stellenweise schon im zweiten Teil der Habilitationsschrift, nicht mehr tut. Im übrigen hebt Himmelstrup zwar

[1]) XIII, 146.
[2]) XIII, 249.
[3]) Von Kierkegaard gesperrt.
[4]) XIII, 293.

Digitized by Google

zutreffend hervor, daß die Vorliebe Kierkegaards für die Ironie eine deutliche Spitze gegen den Hegelianismus enthalte, insofern, als sie durch Untergrabung unerlebt hingesprochener Behauptungen und Kenntnisse direkt den Weg für ein innigeres Verstehen des zu Verstehenden freimache (S. 59); an dieser „besseren" Ironie läßt er den Sokrates selbst aber so wenig partizipieren, daß er die Vorstellung erweckt, als sei Kierkegaards Sokrates in der Habilitationsschrift einer, der „alles unter einem abstrakten, kalt negativen Gesichtspunkt betrachtet" (S. 11). Damit ist die Stimmung der Ironie des Früh-Kierkegaardschen Sokrates durchaus irreführend gekennzeichnet. Wiederum ist es hier die Befangenheit in der Alternative „positiv-negativ", die Himmelstrup den Blick trübt. Wohl ist Sokrates „negativ"; aber in dem „verborgenen Zurstellesein einer göttlichen Fülle[1])", die freilich, weil verborgen, keine „positive" Fülle ist, liegt das zugleich „Anlockende und Abstoßende", das Sokrates für Alkibiades und die anderen Jüngeren hat. Das Zweideutige, das Schweben zwischen Ideenwelt und Wirklichkeit, das Ruhelose und doch Zufriedene der sokratischen Existenz („unter dem von der Idee als Grenze angedeuteten ungeheuren Horizont atmete er leicht und frei"[2]), die Mischung von Erkenntnis schwärmerei und nüchtern-volkstümlicher Lebensnähe[3]), das Sein in der Fülle und doch Nichthaben der Fülle, kurz, das unaufhörlich Schillernde dieser Sokratesgestalt, die von Kierkegaard gefürchtet und zugleich geliebt wird (wie von Alkibiades) — dies alles kommt nicht recht heraus in der Darstellung Himmelstrups, der befremdlicherweise eine Schwierigkeit darin sieht, daß Kierkegaard die Ironie „bald verurteilt, bald preist" (S. 30). Als ob dieses sympathetisch-antipathetische Verhältnis nicht jede große Liebe Kierkegaards charakterisierte! Aber freilich: wenn man mit Himmelstrup „das Kennzeichnende" der früh-Kierkegaardschen Auffassung darin sieht, daß „das Wesen und Wirken des

---

[1]) XIII, 145.

[2]) Wer fühlte nicht in diesem Bilde denselben Kierkegaard, der später in den „Stadien auf dem Lebenswege" und in der „Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift" von dem Glaubenden spricht, der „ruhig über einer Tiefe von 70000 Faden schwimmt"!

[3]) XIII, 263.

Digitized by Google

Sokrates relativ berechtigt, absolut betrachtet jedoch unberechtigt" sei (S. 51), dann muß es schwer halten, die durch alle hegelianischen Rudimente sich schon durchsetzende Originalität eines Erfassens, das neben der geschichtsphilosophischen Alternative „relativ-absolut" selbständig einhergeht, recht zu würdigen. Dann können zwar, wie es bei Himmelstrup denn auch geschieht, die historisch-objektiven Verhältnisbestimmungen zureichend getroffen werden, aber gerade das Existenzielle an der sokratischen Denkerexistenz, bei dessen Aufweis bereits der frühe Kierkegaard, wenn auch noch unthematisch, seine eigentliche Stärke offenbart, kommt nicht genügend zur Geltung. Nur eine Stelle diene zum Beweise dessen, wie wenig „kalt negativ" der Gesichtspunkt des früh-Kierkegaardschen Sokrates ist: „Wenn Sokrates des Einzelnen Besitz an Meinungen, Vorstellungen, Traditionen durch seine Fragen ausgehungert hatte, dann war der verzehrende Feuerbrand der Mißgunst (dies Wort in metaphysischem Sinne genommen) einen Augenblick gesättigt, dann war der vernichtende Enthusiasmus der Negativität einen Augenblick befriedigt, dann genoß er die Freude der Ironie[1]) im vollsten Maß, genoß sie doppelt, weil er sich göttlich bevollmächtigt fühlte, weil er sich in seinem Berufe fühlte"[2]). Spricht hieraus nicht in aller Deutlichkeit der „existierende Denker" mit seiner „leidenschaftlichen, religiös-ethischen Innerlichkeit und menschlichem Sympathiegefühl", den Himmelstrup erst im spät-Kierkegaardschen Sokrates zu finden behauptet (S. 12)?

Infolge dieser Grundansicht übertreibt Himmelstrup denn auch stark den fraglos vorhandenen Unterschied zwischen der Sokratesauffassung vor und während der „Verfasserschaft" Kierkegaards (hierunter versteht man in Dänemark die autonome persönliche Produktion Kierkegaards, beginnend 1843 mit der Veröffentlichung von „Entweder-Oder"). Die von mir angeführten Stellen genügen bereits zur Widerlegung der These, daß Sokrates nur durch das „Zeugnis der Geschichte" vor der Verurteilung durch den frühen Kierkegaard bewahrt bleibt (Himmelstrup S. 69), daß er nach der Habilitationsschrift „trocken

[1]) Von Kierkegaard gesperrt.
[2]) XIII, 257.

Digitized by Google

und kalt, fast geschäftsmäßig verfahre" (S. 72) u. dgl. Und es sind wirklich nur zwei Seiten eines und desselben Sachverhalts, nicht, wie Himmelstrup will, ein Widerspruch, wenn einerseits der Sokrates des „Begriffs der Ironie" ein Betrüger genannt wird, weil er den Alkibiades anlockt mit der Verheißung von etwas Positivem und ihn dann ironisch „auf das wogende Meer hinausschnellt", während andererseits in den „Philosophischen Brocken" dem Sokrates jene „seltene Redlichkeit" nachgerühmt wird, „die niemanden betrügt, auch den nicht, der gern seine Seligkeit daran setzte, betrogen zu werden" (S. 69). Hiernach scheint freilich aus dem Betrügergenie ein Redlichkeitsgenie geworden zu sein. Aber Betrügen und Betrügen ist ja zweierlei, je nachdem, ob der Betrogene subjektiv oder objektiv betrogen wird. Alkibiades wird nur subjektiv betrogen, indem er statt des Erwarteten nichts bekommt; in den „Brocken" aber ist das Vermeiden jenes Betrügens gemeint, das etwas objektiv Falsches gibt, ohne daß der Betrogene es merkt. In diesem Sinne betrügt auch der Sokrates des „Begriffs der Ironie" seinen Alkibiades nicht; in jenem anderen Sinne dagegen steht der Betrug bei Kierkegaard bis zuletzt in hohen Ehren. Noch in der posthum herausgegebenen Schrift „Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller" enthüllt Kierkegaard einen Standpunkt, von dem aus der ganze von Himmelstrup konstruierte Widerspruch sich auflöst; es geschieht dies an einer — von Himmelstrup nicht berücksichtigten — Stelle: „Man kann einen Menschen um das Wahre betrügen, und man kann, um an Vater Sokrates zu erinnern, einen in das Wahre hinein betrügen. Ja, eigentlich kann man einzig und allein auf diese Weise einen Menschen, der in einer Einbildung ist, in das Wahre hineinbringen: dadurch, daß man ihn betrügt. Wer anderer Meinung ist, verrät dadurch, daß er nicht eben ein sonderlicher Dialektiker ist, was doch gerade nottut, um so zu verfahren"[1]). Dies muß sich auch Himmelstrup sagen lassen, wenn er, wie er es tut, in barem Ernst den Sokrates des frühen Kierkegaard einen Betrüger nennt (S. 69). Dies „In-das-Wahre-Hineinbetrügen" gehört eben mit zu der „indirekten Mitteilung", die der spätere Kierkegaard so

[1]) Werke dänisch XIII, 541 f., vgl. Werke deutsch X, 28 f.

Digitized by Google

liebt und die in der Habilitationsschrift ebenfalls schon wesentlich erkannt, freilich in hegelianisierender Weise auf die Epoche des Sokrates eingeschränkt wird. In einem liegt nämlich allerdings ein Fortschritt gegenüber der Habilitationsschrift: Kierkegaard sind mittlerweile die Augen dafür aufgegangen, daß die sokratische Wesensart auch zu seiner wie überhaupt zu jeder Zeit nicht veraltet, nein, mehr als das: gerade zu seiner Zeit nötiger als je zuvor ist. —

Was in der Himmelstrupschen Darstellung vorzüglich zur Geltung kommt, ist das Licht, das Kierkegaard von sich auf Sokrates übergestrahlt hat. Er holt hier sehr weit aus, um die teils offenliegenden, teils unterirdischen Verbindungen klarzustellen, durch die auf den Sokrates der „Verfasserschaft" Wesenszüge seines Darstellers übergehen. Die umgekehrte Einflußrichtung hingegen, das Sokratische nämlich, das auf Kierkegaard übergeht, der sich dieser Strahlung bewußt und freudig aussetzt, wird weniger deutlich. Das Thema „Kierkegaards Sokratesauffassung" ließe sich ja nun so eng fassen, daß man nur das Bild, das Kierkegaard von Sokrates hat, nachzeichnete. In dem gewiß nicht ohne Bedacht gewählten Titel „Sokratesauffassung" liegt aber schon, daß die Geschichte des Auffassungsträgers (Kierkegaards) ebenso gewürdigt werden soll wie die des Auffassungsprodukts (des Sokratesbildes). Dies hat Himmelstrup auch voll erfaßt, aber nur in der einen Richtung ganz durchgeführt. Gewiß, es kommen in dem Buche Stellen vor, an denen der Einfluß des Sokratischen auf Kierkegaard leuchtend heraustritt; ich nenne als eine besonders glücklich gewählte S. 172f. Auch sind die mehr „objektiven" Sokratespartien in den „Philosophischen Brocken" und in der „Krankheit zum Tode" bei Himmelstrup lebendig und erschöpfend reproduziert. Aber blutlos — und für einen mit Kierkegaard nicht intim Vertrauten sogar halb unverständlich — wirken die Auszüge aus der „Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift" (Himmelstrup S. 87—90). Hier nämlich — und in dem von Himmelstrup zu wenig herangezogenen „Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller" — tritt jener Einfluß des Sokratischen auf Kierkegaard breit zutage. Es hätte gesagt werden müssen, daß Kierkegaard niemandem so wie Sokrates gegenüber das realisiert hat, was er als die Vorbedingung jedes echten Verhältnisses zu

Digitized by Google

historischer Größe bezeichnet und entwickelt hat: die Fiktion der Gleichzeitigkeit und was daran hängt: kritisches Freundes-Geistergespräch und tätige Nachfolge. Ist es nicht sonderbar — und gerade Kierkegaard, dem Antihistoristen gegenüber doppelt sonderbar —, daß Kierkegaards Beeinflußtsein von den Sokratesbildern Anderer sowie das Beeinflußtsein Späterer von seinem Sokratesbilde in Himmelstrups Buche breiter herauskommt als Kierkegaards Beeinflußtsein von seinem — eigenen Sokratesbilde? Das heißt doch die abgeleiteten Verhältnisse vor den primären bevorzugen! Himmelstrup widmet dieser Einwirkung des Sokratesbildes auf Kierkegaard nur einige beiläufige und recht geringschätzige Worte, indem er ein paar dahingehende Zitate aus Kierkegaards Papieren mit der Bemerkung einleitet, man träfe hier „die umformende Tendenz, die bisweilen den Charakter des Parallelisierens annimmt"; und so nimmt er von diesen Zitaten Abschied mit dem Urteil, es seien „mehr oder weniger gefärbte Aufzeichnungen" (S. 92). In Wahrheit enthalten diese kleinen Kostbarkeiten, die Himmelstrups Historikergemüt nicht zu schätzen weiß, etwas, was auch anderwärts bei Kierkegaard stets wiederkehrt: den idealen Entwurf einer Gleichzeitigkeit, einer Situationsgleichheit mit Sokrates. Für den Nur-Historiker ist es freilich „wertlos", wenn Kierkegaard seinen Sokrates fiktiv in diese oder jene gegenwärtige Lage hineinversetzt und dann zusieht und ausmalt, wie er sich da benehmen würde. Für den aber, der von Kierkegaard gelernt hat, in dem Entwurf von Möglichkeiten den normalen Ausdruck eigener innerer Mitgenommenheit und Ausweitung zu sehen, ist gerade ein solches Geistergespräch das Signal dafür, daß er an einer Stelle steht, wo die Kongenialität von Betrachtendem und Betrachtetem herausspringen könnte. Gewiß ist es unerträglich, wenn ein Nichtkongenialer mit einer historischen Größe vertraulich wird. Doch darf darüber nicht vergessen werden, daß sich dem Kongenialen im Entwurf der Möglichkeiten Wesenstiefen erschließen, die dem Nur-Historiker nicht zugänglich sind. Ist es doch nicht anders als auch sonst im Verhältnis von Freund zu Freund. Der Freund kann den Freund stets tiefer verstehen als ein Fremder, gelegentlich wohl auch falsch, wenn er irgendwelchen Daten widerspricht, aber das läßt sich berichtigen, während die Erkenntnismög-

Digitized by Google

lichkeiten auf einem Phantasiefelde, wo es „Daten" nicht mehr geben kann, durch keine Tatsachenforschung ersetzt oder gar widerlegt werden können. Freilich kommt man dabei um die quaestio juris nicht herum, die Himmelstrup, bewußt oder unbewußt, in seinem Buch umgangen hat: ist Kierkegaard mit Sokrates kongenial, d. h. ist er berechtigt zu „Parallelisierungen"? Eine Frage, die mit den Mitteln der Historie nicht zu beantworten ist und die doch, wenn richtig, d. h. hier meiner Überzeugung nach mit Ja beantwortet, Lücken auch der historischen Darstellung eines solchen Verhältnisses zwischen Geistern schließen hilft! Zum Beweise dessen und der Ergänzung halber führe ich einige solche Fiktionen und Parallelisierungen auf, wodurch teils eine Durchblutung mancher bei Himmelstrup schattenhaft bleibender, teils eine Hinzufügung neuer Züge erreicht werden soll:

Die Zweideutigkeit, die scheinbare Verrücktheit, das Átopon im Gebaren des Sokrates sieht Kierkegaard vor allem in jener unauflöslichen Mischung von Scherz und Ernst begründet, die jeden, der nur entweder Scherz oder Ernst versteht, zur Verzweiflung bringen muß. Wie sehr er dabei an sich selber denkt, zeigt eine Fußnote in der „Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift". Nachdem er dort einem Rezensenten seiner „Philosophischen Brocken" heimgeleuchtet hat, schließt er mit folgender Fiktion: „Laß einen zugegen gewesen sein bei einem von Sokrates' ironischen Gesprächen; wenn der es dann später einem Anderen berichtet, aber die Ironie wegläßt und dann sagt: „Gott weiß, ob solch eine Rede Ironie oder Ernst ist" — so spottet er seiner selbst. Aber weil Ironie dabei ist, folgt doch nicht, daß der Ernst ausgeschlossen ist. Das nehmen nur Dozenten an"[1]). Und ein andermal: „Nur wer selber dies produziert, versteht es, sonst niemand. Es lautet durchaus wie ein Spaß, was Sokrates von der Überfahrt übers Wasser sagt (nämlich, daß der Schiffer nicht wissen kann, ob er den Gästen allen etwas Gutes damit angetan habe, daß er sie übergesetzt hat, oder ob nicht einige besser umgekommen wären[2]), und doch war es höchster Ernst. Wenn es nur Spaß sein sollte, ginge vielleicht mancher mit; wenn es nur

[1]) Werke dänisch VII, 236, vgl. deutsch VI, 348, Anm.
[2]) Vgl. Platons Gorgias 511 D ff.

Digitized by Google

Ernst sein sollte, käme gewiß mancher leicht Schwitzende in Sinnesbewegung; aber angenommen, Sokrates verstand es gar nicht so? Es würde lauten wie ein Spaß, wenn ein Eingeladener, indem er die Einladung entgegennähme, antwortete: ‚Ich werde bestimmt kommen, glaub mir nur, bloß muß ich den Zufall ausnehmen, daß ein Ziegelstein mir auf den Kopf fällt und mich erschlägt, denn dann kann ich nicht kommen'; und doch kann das zugleich der höchste Ernst sein, und der Sprechende, spaßend mit einem Menschen, kann dabei vor Gott stehen[1])". — Ja, Kierkegaard kommt sogar zu der Formel: „Im Grunde ist Ernst auch nicht etwas einzelnes, ein Simplex, sondern ein Kompositum, denn der wahre Ernst ist die Einheit von Spaß und Ernst. Hiervon überzeuge ich mich am besten durch einen Blick auf Sokrates"[2]).

Verwischt der Kierkegaardsche Sokrates absichtlich die Distinktion zwischen Scherz und Ernst, so betont er um so entschiedener die zwischen Wissen und Nichtwissen. Daß Kierkegaard in dieser Art von Sauberkeit seine Nachfolge anstrebt, zeigt das Motto zum „Begriff der Angst": „Die Zeit der Distinktion ist vorbei, das System hat sie überwunden. Wer etwa in unseren Tagen eine Vorliebe für sie hat, ist ein Sonderling, dessen Seele an etwas längst Entschwundenem hängt. Das mag nun so sein, und doch bleibt Sokrates, was er war, der einfältige Weise mit seiner besonderen Distinktion, die er selbst aussprach und vollendete und die erst der besondere Hamann zwei Jahrtausende später bewundernd wiederholte: „Denn Sokrates war groß dadurch, ‚daß er unterschied zwischen dem, was er verstand und dem, was er nicht verstand'[3])." Und auch hier wieder der Möglichkeitsentwurf, die Fiktion als Prüfstein kongenialen Verstehens: Sokrates „den ich bewundere, weil er sein Leben gerne ließ für das, was er verstanden hatte", würde sagen: die Theologen von heute, die so gut mit einer so schwierigen Sache wie dem Christentum Bescheid wissen, würde er gern in ein Gespräch ziehen; Polos und Thrasymachos seien doch immerhin nur Menschen gewesen, diese aber sind übermenschliche, göttergleiche Männer,

[1]) Werke dänisch VII, 68; vgl. deutsch VI, 174.
[2]) „Stadien" dänisch VI, 341; deutsch IV, 332.
[3]) Dänisch IV, 276; deutsch V, 1.

Digitized by Google

die nicht bloß Geld, sondern auch Anbetung einheimsen; von denen müsse sich doch viel lernen lassen.

Dieselbe Nachfolge strebt Kierkegaard an in der Schlichtheit, einer ganz bestimmten Art von Schlichtheit, die er stets meint, wenn er, in seiner unvergeßlichen Weise, Sokrates als den „einfältigen Weisen des Altertums" apostrophiert. Es ist eine zwiefache Schlichtheit: einmal Schlichtheit=unpopuläre Eintönigkeit der Themata. „Aushalten mit einem Gedanken[1])", mit dem aber absolut, nicht bloß „bis zu einem gewissen Grade"! die Wiederholung nicht scheuen, sondern gern „dasselbe über dasselbe sagen" wie Sokrates in Platons Gorgias, da dies Eine, Selbe ja das eigene Seelenheil betrifft! — Ohne Frage hat Kierkegaard dies nicht in Sokrates hineingesehen, sondern hat in seiner Schriftstellerei, deren thematischer Boden ja ebenfalls überaus schmal ist, durch diese Erinnerung an Sokrates — als Nachfolger, nicht als Umformer — sich selbst den Rücken gesteift. — Hiermit hängt zusammen eine Schlichtheit der Form, darin begründet, daß das Wenige, was lediglich in neuen Abwandlungen zu sagen wäre, leicht und kunstlos gesagt werden könne. Die schmerzliche Forderung an sich selbst, daß der Christ eigentlich auch unvorbereitet müßte predigen können, eine Forderung, der er zugestandenermaßen selber nicht ganz genügen kann, entnimmt er einer Episode aus dem Leben des Sokrates: Sokrates wies Lysias, als er ihm eine Verteidigungsrede anbot, ab: die Rede sei wirklich gut, aber er sei nun 70 Jahre alt geworden und brauche keines Redners Kunst; erstens sei sein Leben zu ernst, um mit Unterstützung der Redekunst erhalten zu werden, zweitens seien die paar Worte. die er vor Gericht überhaupt sagen würde, ihm, als der Extrakt von 20 Jahren, so in Fleisch und Blut übergegangen, daß er sie auch ohne Vorbereitung werde sagen können (vgl. Platon Apologie 18 C)[2]). Und wie Kierkegaard von Sokrates die Mischung von Scherz und Ernst übernimmt, so auch die unauflösliche Mischung von Stolz und Demut: „Wahrlich, wenn auch sonst in nichts, in diesem Punkte glaube ich, etwas

[1]) Dänisch VI, 388; deutsch IV, 383.
[2]) Dänisch XII, 301 ff.; deutsch XI, 3 ff.

Digitized by Google

mit Sokrates gemein zu haben. Denn wie sein Dämon[1]), als er vor der „Menge" angeklagt war und von ihr verurteilt werden sollte, er, der sich bewußt war, eine göttliche Gabe zu sein, ihm verbot, sich zu verteidigen — welche Unanständigkeit, welcher Selbstwiderspruch hätte nicht darin gelegen! —: so steckt auch in mir und in dem Dialektischen an meinem Verhältnis etwas, das es mir unmöglich macht und das es an sich unmöglich macht, eine „Verteidigung" für meine Verfasserwirksamkeit zu führen"[2]). Alles wahre Helfen beginnt mit einer Demütigung; es ist bei Kierkegaard wie bei Sokrates die Eigenart ihrer Mission, die eine gewaltige Selbstsicherheit zugleich mit einer tiefen Bescheidenheit einschließt. Durch seine Kongenialität kann Kierkegaard in einer Zeit der aufkommenden „öffentlichen Meinung", die bestimmt wird durch Pressemache oder Standesdünkel, visionär die Ähnlichkeit mit der Situation des Sokrates in der athenischen Öffentlichkeit erblicken. Man höre folgenden Exkurs anläßlich der Frage: Was ist das Sexuelle? Diese Frage sei, sagt Kierkegaard, in seiner Zeit durch die „allgemeine Ansicht" entschieden; als ob die Menge unzureichender Einzelmeinungen es machte! — ein Gedanke, der im Grunde so kurzsichtig ist wie die Überlegung jenes Mannes, der sein Öl einen Schilling unter Einkaufspreis verkaufte und meinte, „die Menge solle es machen". „Wenn Sokrates lebte, würde er es zwar, wenn ich so sagen soll, göttlicher machen als ich, aber er würde mir recht geben und sagen: Mein Lieber, darin handelst du recht, daß du über solche Dinge nachdenkst, die wohl der Überlegung wert sind; ja man kann die ganze Nacht im Gespräch beieinander sitzen und doch nie damit fertig werden, die Wunderbarkeit der Menschennatur zu ergründen." — „Und diese Vergewisserung — so fährt Kierkegaard fort — ist mir unendlich viel mehr wert als das Bravo der Gegenwart; denn jene Vergewisserung macht meine Seele unerschütterlich, Beifall würde sie zweifeln machen"[3]). Der edle Hochmut, der in diesem Verzicht auf den Beifall der Zeit liegt, ist unabtrennbar verbunden mit ironisch-nüchterner

[1]) Vgl. Xenophon, Memorabilien IV, 8, 5.
[2]) Dänisch XIII, 518f.; deutsch X, 4f.
[3]) Dänisch IV, 337; deutsch V, 64.

Digitized by Google

Bescheidenheit: „Ich habe mit der Weltgeschichte nichts zu tun, kümmere mich um mich selbst. Versteht sich, ich habe auch keine Frau, die sagen könnte, ich sei bei Gott ein netter Mensch; ich muß mich ganz mit mir selber tummeln. Der einzige, der mich tröstet, ist Sokrates“[1]). Denn Sokrates war innerlich davon durchdrungen, das, was er wisse, wisse ein jeder; und so empfand er sich durchaus nicht als welthistorisch glückseligmachendes Genie[2]). Diese Gleichgültigkeit gegen das Urteil der Mit- und Nachwelt, weit entfernt davon, in Sokrates hineingesehen zu sein, hat vielmehr Kierkegaard in der ganz ähnlichen ihn umgebenden Situation als Trost und Leitstern gedient, und das „urkräftige Behagen“, das die Sprache der angeführten Stellen durchweht, kommt eben — aus der Kongenialität! — Von hier aus, vom Grundgedanken der Schlichtheit und Echtheit aus versteht Kierkegaard auch auf ganz überraschende Weise die Abneigung des Sokrates gegen längeren, systematischen Vortrag. „Der selige Hegel hat vermutlich schon seinen Meister gefunden im verstorbenen Sokrates, der ohne Zweifel etwas zu lachen bekommen hat, wenn anders Hegel unverändert geblieben ist. Ja, da hat Sokrates einen Mann bekommen, mit dem es sich noch lohnt zu reden und insbesondere sokratisch zu fragen (was Sokrates ja mit allen Toten vorhatte), ob er etwas wisse, oder ob er nichts wisse. Sokrates müßte sich beträchtlich verändert haben, wenn er sich auch nur im entferntesten davon imponieren ließe, daß Hegel Systemparagraphen herunterdeklamierte, und wenn er guthieße, daß alles am Schlusse klar werden würde“[3]). Und was war es eigentlich, wodurch für Sokrates-Kierkegaard die Form des Gesprächs so anziehend ist? Das Moment der Zueignung: „Das, was Sokrates bei den Sophisten eigentlich tadelte mit der Distinktion: sie verstünden zwar das Reden, aber nicht die Unterredung, war, daß sie über jedes Ding viel sagen konnten, aber des Moments der Zueignung ermangelten. Die Zueignung ist gerade das Geheimnis des Gesprächs“[4]). Der Dialog als Prüfstein der Zueignung — wo sonst fände man dies so tief erfaßt!

---

[1]) Dänisch VII, 133; deutsch VI, 239.
[2]) Dänisch VII, 69f.; deutsch VI, 175.
[3]) Dänisch VII, 22, Anm.; deutsch VI, 129, Anm.
[4]) Dänisch IV, 288; deutsch V, 10.

Digitized by Google

Endlich besteht noch eine kongeniale Übereinstimmung zwischen Sokrates und Kierkegaard hinsichtlich der Korrelation von Glück und Güte. Diese Korrelation hat ihr Wesen darin, daß, ganz analog, wie das Glück frei von Sinnlichkeit, die Güte frei von Sentimentalität ist: gegen das sentimentale Mitleid der aufgeklärten Zeit erinnert Kierkegaard an Sokrates (vgl. Platons Gorgias p. 479), der die Furcht des Ungerechten vor Strafe vergleicht mit der Furcht des Kindes, sich vom Arzte brennen und schneiden zu lassen. Warum, folgert Kierkegaard für seine Zeit, soll man dem Todkranken nicht sagen, daß er sterben wird? — Diese Härte von Sokrates-Kierkegaard beruht nicht auf einem bornierten Wahrheitsfanatismus, sondern auf dem Glücksbegriff, demzufolge es kein größeres Unglück gibt als: in einer Illusion befangen zu sein, ein Wort des Sokrates, das Kierkegaard in ganz persönlichen Zusammenhängen einfällt[1]). Infolge dieser Fassung des Glücksbegriffes ist Sokrates auch weder komisch noch tragisch: weder würde er komisch, wenn Xanthippe ihn betrügen würde[2]), denn er ist über die Befriedigung durch das „eheliche Glück" hinaus; und ebensowenig wird er komisch, als Xanthippe ihn einmal ohne Kleider, nur im Fell auf den Markt gehen läßt[3]) — er bleibt ja bei alledem unverkürzt er selber: Sokrates. Er ist darum aber auch nicht tragisch, nein, sein Tod ist nicht tragisch, auch hier nur keine Sentimentalität! DieTragödie lasse die Finger davon, denn Sokrates ist über den Tod als ein mögliches Unglück hinaus[4]). —

Diese Bemerkungen mögen genügen als Anregungen zur philosophischen Auswertung des Himmelstrupschen Buches, das im übrigen die Kierkegaardforschung, die Sokratesliteratur und die Kenntnis der deutsch-dänischen Geistesbeziehungen um die Mitte des vorigen Jahrhunderts durch wichtige und zuverlässige Beiträge bereichert.

R. Schottlaender

---

[1]) VI, 295 anläßlich der Frage, ob das Glück seiner getäuschten Braut ein Glück zu nennen sei; vgl. deutsch IV, 285.

[2]) Dänisch VI, 51f.; deutsch IV, 43f.

[3]) Dänisch VII, 120, Anm.; deutsch VI, 226, Anm.

[4]) Dänisch VI, 390; deutsch IV, 386.

Digitized by Google

I.

Zunächst ein paar Worte anläßlich der zweiten Hälfte der Abhandlung: Herr Schottlaender macht hier den Einwand, der Verfasser habe nicht gebührend den Einfluß Sokrates' auf Kierkegaard hervorgehoben. Darauf möchte ich erwidern:

In meinem Buche habe ich ja das Thema „Sören Kierkegaards Sokratesauffassung" so eng gefaßt, daß nur, was man Kierkegaards Bild von Sokrates — die Feststellung seiner Züge zu verschiedenen Zeitpunkten im Vergleich mit anderen Bildern von Sokrates — nennen könnte, darunter verstanden werden sollte. Deshalb wäre es denn auch vielleicht besser gewesen, wenn der Titel meiner Schrift „Die Sokratesgestalt bei Sören Kierkegaard" gelautet hätte. Indessen war es meines Erachtens vonnöten, bei Kierkegaard in einer solchen Untersuchung auch zum Teil die subjektive Seite hervorzuheben, d. h. auf Kierkegaards verschiedene Wertung des Sokratischen Standpunktes in moralphilosophischer Hinsicht einzugehen, weil sonst ein Verständnis des ganz verschiedenen „Gepräges" — der Stimmung, Schwingung oder was man hier zu nennen hat — innerhalb Kierkegaards Sokratesauffassung zu den verschiedenen Zeitpunkten unmöglich wird. Ein solches Eingehen auf Kierkegaards geänderte Auffassung oder mindestens Wertung machte weiter eine gewisse Erörterung seiner persönlichen Entwicklung in moralphilosophischer Beziehung notwendig, aber nur insoweit es in Rücksicht hierauf gefordert war.

Dagegen ist es niemals meine Absicht gewesen, in dieser Schrift auch die noch umfassendere Aufgabe in Angriff zu nehmen, Kierkegaards ganzes Verhältnis zu Sokrates zu behandeln, und nur ganz kurze und mit aller Zurückhaltung hervortretende Bemerkungen finden sich hierüber, vgl. S. 175 ff. Ich habe sogar ausdrücklich an mehreren Stellen meines Buches diese weitere — sehr wichtige.

Digitized by Google

aber auch schwierigste und größte — Aufgabe abgelehnt. Vgl. z. B. schon S. 9, Anfang der Einleitung: Die Gestalt des Sokrates bei Kierkegaard erstrecke sich über ein außerordentlich weites Gebiet, Sokrates repräsentiere alle rein humane Lebensanschauung. „Die nähere Bestimmung dieses Gebietes und seine Bedeutung für das ganze philosophische und religiöse Denken Kierkegaards (bildet) eine schwierige Aufgabe" — von der ich abzusehen wünsche. Oder noch eingehender S. 157 über die Aufgabe, die Bedeutung des Sokrates im ganzen Denken Kierkegaards zu bestimmen: „Es liegt unzweifelhaft hier die Aufgabe vor, zu bestimmen, wiefern und in wie hohem Grade das Interesse Kierkegaards für die Sokratesgestalt für die ganze Form, die er seinem Denken gibt, bestimmend war. Indessen muß festgehalten werden, daß diese ganze Frage nur vollständig behandelt werden kann, wenn sie im Zusammenhang mit dem ganzen großen Problem von Kierkegaards Verhältnis zum Denken Hegels gesehen und behandelt wird. Erst in diesem umfassenden Zusammenhang wird gehörig Rechenschaft abgelegt werden können über die Einwirkung der Kierkegaardschen Sokratesauffassung auf Kierkegaards eigene Problemstellung und auf sein ganzes Denken."

Ich hätte gewünscht, daß Herr Schottlaender doch auf Sätze wie die obenstehenden aufmerksam gemacht hätte. Sie enthalten ja doch ein offenes Eingeständnis dessen, daß das Thema Kierkegaard-Sokrates, oder Sokrates-Kierkegaard unter keinen Umständen mit meinem Buche als erschöpft zu betrachten sei.

Dieser Plan meines Buches gibt vermutlich nun die genügende Erklärung des geringen Gebrauches, den ich von einigen von Kierkegaards Schriften gemacht habe. Der Herr Rez. beschwert sich darüber, daß ich so verhältnismäßig wenig auf die Schriften „Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller" und „Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift" eingegangen sei. Hierauf näher einzugehen wäre gewiß für eine Darlegung von Kierkegaards ganzem Verhältnis zu Sokrates notwendig. Wenn man aber in erster Linie nur eine engere Aufgabe vor Augen hat, so wird „Gesichtspunkt" nicht von größerem Nutzen sein können. Und was „Abschl. unwissenschaftl. Nachschrift" betrifft.

Digitized by Google

darf man meines Erachtens in bezug auf meine Aufgabe mit vollem Recht sagen, daß es eben darauf ankomme, diese Schrift nicht zuviel heranzuziehen, mögen die Auszüge auch „blutlos, ja sogar halb unverständlich" wirken. Wie Herr Schottlaender ganz richtig bemerkt, tritt hier — und im „Gesichtspunkt" — „jener Einfluß des Sokratischen auf Kierkegaard breit zutage". Ganz richtig. Wenn man aber nicht diesen Einfluß in erster Linie darzustellen wünscht, sondern nur bestrebt ist, die Züge des Sokratesbildes hervorzuheben, so muß man sich eben damit begnügen, eine gewiß nicht ganz „zufriedenstellende" Darstellung des „nachschriftlichen" Sokrates zu liefern.

Eben dieselben Betrachtungen gelten in bezug auf den Einwand, der Verfasser sei allzu vorsichtig an die Aufzeichnungen Kierkegaards herangetreten. Für die weitere Sokratesaufgabe innerhalb Kierkegaards sind diese Aufzeichnungen gewiß von größtem Wert. Für mich aber könnten sie nur von sekundärer Bedeutung sein, eben aus dem von mir angeführten Grunde. Wir haben auch hier „den Einfluß des Sokratischen auf Kierkegaard" vor uns. Sie sind gewiß „kleine Kostbarkeiten" — für jeden, der das ganze Verhältnis Kierkegaard-Sokrates darzustellen versuchen wird. Ich aber meinerseits — obgleich ich sie wohl zu „schätzen" weiß — konnte sie nicht in erste Reihe stellen.

Das Problem der „Kongenialität" zwischen Kierkegaard und Sokrates, die „Fiktion der Gleichzeitigkeit", die Bedeutung Sokrates' für Kierkegaards ganzes Denken mit besonderer Berücksichtigung des „christlichen Problems", all dieses stellt gewiß eine höchst interessante Aufgabe. Aber gewiß auch eine sehr schwierige. Bezüglich der mehr „persönlichen" Seite dieser Aufgabe bin ich der Meinung, das die von Herrn Schottlaender als Ergänzung und „Durchblutung" meines Buches hervorgehobenen Gesichtspunkte von großer Bedeutung sind. Das gilt für die Mischung von Scherz und Ernst und von Stolz und Demut, die „Schlichtheit" und die Distinktion von Wissen und Nichtwissen. Das ist gewiß alles sehr schön. Ich muß aber behaupten, daß als wirkliche Ergänzung meines Buches nur eine Schrift werde gelten können, die neben einer ausführlicheren Darlegung dieser „persönlichen" oder psychologischen Gesichtspunkte auch an das Problem der Bedeutung Sokrates' für Kierkegaards

Digitized by Google

Denken und Problemstellung herantrete. Ein ganzes Buch könnte geschrieben werden, das neben dem meinigen keineswegs überflüssig sein und auch das meinige gar nicht überflüssig machen würde.

Als Vorläufer und Vorstufe, insofern als Grundlage, einer solchen Schrift — die ich sehr gern von deutscher Hand sehen möchte — ist mein Buch anzusehen.

II.

Hiernach wäre es gewiß sehr schlimm, wenn mit Recht behauptet werden könnte, mein Buch erfülle auch diese oben angegebene bescheidenere Aufgabe nicht. Die erste Hälfte der Kritik geht u. a. darauf aus, der Verfasser habe keine richtige Auffassung von Kierkegaards Sokratesbild in der Habilitationsschrift gezeigt und er habe deshalb einen allzu großen Unterschied — rein objektiv betrachtet — zwischen dem Sokrates bei Kierkegaard bis 1841 und nach diesem Zeitpunkt aufgestellt. Richtig sei es, daß die Wertung des Sokrates durch Kierkegaard in moralphilosophischer Hinsicht eine andere werde, Kierkegaards Sokratesbild dagegen ändere sich nicht um irgend welche Züge. Wenn man von zwei Phasen der Sokratesauffassung vielleicht richtig sprechen könne, so liege es nur daran, daß Kierkegaard um 1841 herum — wie vom Verfasser richtig gesehen sei — in moralphilosophischer Hinsicht mit Hegel auf dem Standpunkte der „Totalität" stehe, während er später der Vertreter der Kategorie des „Einzelnen" werde.

Hiergegen darf ich vielleicht folgendes bemerken: Man muß gewiß sehr vorsichtig vorgehen, wenn man behaupten will, daß Sokrates in „Über den Begriff der Ironie" ein anderer als der spätere sei. Diese Vorsicht gezeigt zu haben — in der Sache wie im Ausdruck — bin ich mir nun auch bewußt. Recht breit habe ich diese Frage erörtert (vgl. S. 71—84) und ich bin zu dem Resultate gekommen, den Standpunkt des Sokrates habe Kierkegaard gewiß immer als denselben geschildert — nämlich als den des moralischen Individualismus —, er habe aber im „Begriffe der Ironie" keinen rechten Blick für gewisse Momente innerhalb seiner Persönlichkeit gehabt, nämlich für die subjektive Innerlichkeit und — im Zusammenhang hiermit — für seine indirekte Methode, Züge, die er eben

Digitized by Google

später so außerordentlich stark hervorhebt, und die den späteren Kierkegaardschen Sokrates in einen gewissen Gegensatz zu dem Sokrates im „Begriffe der Ironie" bringen.

Herr Schottlaender stimmt mit mir darin überein, Kierkegaard in der Habilitationsschrift in moralphilosophischer Hinsicht noch als Hegelianer zu betrachten. Kierkegaard hat in dieser Schrift seinen individualistischen Standpunkt noch nicht gewonnen. Herr Schottlaender erwähnt dies indessen nur ganz beiläufig, als Einleitung, und sieht augenscheinlich nicht, welche Konsequenzen schon hierin verborgen liegen. Dem Hegelschen moralphilosophischen Standpunkte fehlt nämlich gänzlich das Verständnis für die subjektive Seite des ethischen Individualismus, und was Kierkegaard betrifft, so lassen sich ja in „Über den Begriff der Ironie" mehr als ein Dutzend Stellen aufweisen, in welchen er die Zurückhaltung, die Isolation usw. des individualistischen Ironikers kritisiert. Und für die subjektive Seite einer solchen Zurückhaltung hat er meines Erachtens in der Habilitationsschrift keinen Sinn.

Was nun die Ironie betrifft, so sieht Herr Schottlaender schon in Kierkegaards Ironie-Schrift den Begriff endgültig von Kierkegaard entwickelt. Meine diesbezügliche Behauptung — daß Kierkegaard in der „Verfasserschaft" seinen Ironiebegriff ändert — ist auch von dänischer Seite bestritten worden. Ich muß sie jedoch festhalten und stütze mich hier auf die Äußerungen in der „Nachschrift" und dem Entwurf hierzu, in denen Kierkegaard meines Erachtens sich in Gegensatz zu „Mag. Kierkegaard" stellt, und die in meiner Schrift vielfach angeführt und erörtert sind, vgl. näher S. 72f., 75f.

Was Einzelheiten betrifft, so beschwert sich Herr Schottlaender darüber, daß ich gesagt habe, Kierkegaard behaupte in „Begriff der Ironie" bald, daß in der Ironie ein Urgrund sei, bald, daß es keinen solchen gebe; — „das Substantielle in Sokrates sei Ironie, also, folgert Himmelstrup, sei in Sokrates kein Urgrund". Ich bin es ja nun eben nicht, der dieses sagt, sondern Kierkegaard selbst. Er sagt, gewiß sehr witzig: „Sagen wir nun, daß was das Substantielle seiner Existenz ausmachte, Ironie sei (dies ist zwar ein Widerspruch, soll es aber auch sein), postulieren wir weiter, daß Ironie ein negativer Begriff sei, so sehen

Digitized by Google

wir leicht ein, wie schwierig es wird, sein Bild festzuhalten, ja, es scheint unmöglich oder wenigstens ebenso beschwerlich wie ein Heinzelmännchen mit dem Hute, der es unsichtbar macht, abzubilden" (W W. dän. XIII, 108). Ironie und Substantialität sind doch hier „undisputierlich" als Gegensätze, ja als Widersprüche aufgestellt.

Ferner beschwert sich Herr Schottlaender darüber, daß ich — mit Kierkegaards eigenem Bild — die Ironie als „intellektuellen Kynizismus" bezeichnet habe. Hier habe ich ja aber selbst die Schwierigkeiten stark hervorgehoben (S. 29—30). Und auf den Ausdruck des Kynismus — isoliert betrachtet — darf man natürlich hier keinen allzu großen Wert legen sowie auch nicht den Ausdruck des Kynismus in allzu modernem Sinne verstehen (vgl. hierzu die Stelle W W. dän. XIII, 265 oben, wo Kierkegaard sagt, die ironische Zufriedenheit „erinnere in intellektueller Hinsicht lebendig an" die Haltung des Kynizismus in moralischer Beziehung — und zwar durch ihren Genuß des Mangels an Genuß).

Mit aller Vorsicht darf man deshalb meiner Meinung nach Kierkegaards eigenen Vergleich gebrauchen. Der Ausdruck gibt sehr gut, was in den Augen Kierkegaards hier ein sehr wesentliches Merkmal des Sokrates ist: er raubt — im göttlichen Auftrag — den Menschen ihre gewöhnlichen Bewußtseinsgüter, ohne ihnen andere zu geben. Deshalb ist meines Erachtens die von Herrn Schottlaender herangezogene „Beweisstelle" aus W W. XIII, 257 („die Freude der Ironie") nicht von größerem Wert. Ja, Sokrates genießt nach Kierkegaard gewiß „die Freude der Ironie", — als was ist aber diese Freude von Kierkegaard geschildert? Aus eben der angeführten Seite, vgl. unten, geht ja hervor, daß diese Freude der Ironie nur als Freude darüber, daß den anderen etwas geraubt werde, geschildert sei. Es liegt — wie Kierkegaard sie schildert — darin gar kein Element der Freude, anderen Menschen geholfen zu haben, oder eines Bekümmertseins darum, wie es den Mitmenschen, die er nackt dastehen läßt, gehen werde. Es ist deshalb nicht zutreffend, wenn Herr Schottlaender eben an dieser Stelle schon das „menschliche Sympathiegefühl" des späteren Kierkegaardschen Sokrates erblickt.

Digitized by Google

Wäre dies der Fall, so müßte man gewiß auch mit ihm die Konsequenz ziehen, Kierkegaard habe schon in „Über den Begriff der Ironie" einen offenen Blick für die „indirekte Mitteilung" bei Sokrates, die er später so innerlich und leidenschaftlich — nach meiner Meinung in intimer Verbindung mit einer Änderung seines Ironiebegriffes — hervorhebt. Ich kann aber leider nicht Herrn Schottlaenders Meinung teilen, Kierkegaard habe in der Habilitationsschrift die „indirekte Mitteilung" „ebenfalls schon wesentlich erkannt, freilich in hegelianisierender Weise —". Nach meiner Ansicht drückt diese Äußerung einen Widerspruch aus, denn was gerade dem Hegelschen Standpunkte fremd ist, ist eben der ganze Gedankengang und die ganze Gefühlsweise, die der „indirekten Mitteilung" (vgl. den späteren Kierkegaard) zugrunde liegt. Deshalb heißt es denn auch in dem von dem größten dänischen Kenner Kierkegaards, dem 1926 verstorbenen P. A. Heiberg, 1925 ungefähr gleichzeitig mit der dänischen Originalausgabe meines Buches herausgegebenen Werke über Sören Kierkegaards religiöse Entwicklung S. 194 wörtlich (in deutscher Übertragung): „Daß diese Vorstellung von der Sokratischen „Maieutik" („in die Wahrheit hineinbetrügen") zur Zeit des Durchbruches des Verfassergenies überhaupt innerhalb des Bewußtseins S. K.'s nicht existiert hat, können wir mit ziemlich großer Sicherheit aus der Auffassung des Sokrates, die er in der Habilitationsschrift zum Vorschein kommen läßt, schließen. Freilich findet die Ausarbeitung dieser Schrift ungefähr um die Jahreswende 1840—41 statt, und also vor dem Verfasserdurchbruche, wir haben aber allen möglichen Grund, anzunehmen, daß die negative Auffassung von Sokrates mitsamt seiner Lehrmethode während des ganzen ersten Abschnittes der Verfasserschaft S. K.'s jede Kommunikation mit der positiven Auffassung von sokratischer „Maieutik" ausgeschlossen hat." — Ich meinerseits habe in meinem Buche auch diese Frage erörtert, vgl. näher S. 82 f. Ich meine, daß es der durch die Verlobungsgeschichte veranlaßte Umschwung Kierkegaards in den individualistischen Gedankengang war, der ihm erst den richtigen Blick für diese ganze Seite innerhalb Sokrates' Persönlichkeit und Wirksamkeit gibt. P. A. Heiberg dagegen ist der Ansicht, daß es Kierkegaards wirkliches Verständnis des religiösen Glaubens ist, das

Digitized by Google

ihn sich zu gleicher Zeit weit innerlicher in Sokrates hineinleben und hineinfühlen läßt (vgl. das oben angeführte Werk S. 195). Darin sind wir aber einig, daß Kierkegaard ein wirkliches Verständnis der „indirekten Mitteilung" bei Sokrates, in deren subjektiv-ethischer Grundlage, in der Habilitationsschrift nicht zum Vorschein kommen läßt und zu dieser Zeit noch nicht gehabt hat. (Die rein historische Frage nach der „Richtigkeit" der Kierkegaardschen — früheren oder späteren — Auffassung können wir ja hier beiseite lassen.)

Ich muß hier einen Augenblick bei dem Ausdrucke des „Betrügers" verweilen. Herr Schottlaender bemerkt tadelnd, daß ich „in barem Ernst" den Sokrates des frühen Kierkegaard einen Betrüger nenne. Ich darf hier wiederholen: Ich bin es nicht, der den Sokrates einen Betrüger nennt, Kierkegaard dagegen tut es wirklich. Betrügen und Betrügen ist gewiß, wie Herr S. hervorhebt, zweierlei. Er fügt hinzu: „Alkibiades wird nur subjektiv betrogen, indem er statt des Erwarteten nichts bekommt, in den „Brocken" aber —". Diese Äußerung ist meines Erachtens nicht richtig. Alkibiades wird von Sokrates nach Kierkegaards Auffassung in der Habilitationsschrift wirklich betrogen. Dies ist eben eine Folge von des „habilitationsschriftlichen" Kierkegaards hegelianischer „Totalitätsethik", nach der es ein Verbrechen, ein Betrug ist, Menschen aus ihren gewohnheitsmäßigen sittlichen Verhältnissen und Auffassungen hinauszutreiben, besonders wenn es geschieht, ohne sie in eine neue Totalität, in eine neue ethische Substantialität einzuführen. In den „Brocken" dagegen hat Kierkegaard eingesehen, daß die Substantialität — ethisch genommen — eine Chimäre sei. Daher der sympathische Ausdruck der „Redlichkeit".

Dies führt mich schließlich zu ein paar Bemerkungen in bezug auf Hegel-Kierkegaards geschichtsphilosophische Beurteilung von Sokrates. Es ist sicher richtig, daß Kierkegaard seine Sokratesauffassung in einer gewissen Opposition zu der Hegels ausarbeitet. Ich habe das auch S. 213 gesagt. Herr Schottlaender hebt hier stark die Ausführungen Kierkegaards (W W. dän. XIII, S. 339f.) hervor. Dies ist ganz richtig, und ich habe das vielleicht nicht gebührend getan. Jedoch darf nicht vergessen werden, daß Kierkegaard hier ganz willkürlich und bewußt die eine Seite von Hegels Darstellung hervorzieht. An einer anderen

Digitized by Google

Stelle hat er offenen Blick für die andere Seite in Hegels Darstellung, vgl. W W. dän. XIII, S. 305, wo Kierkegaard Hegels Gesch. der Phil. II, S. 59 anführt (d. h. „von dem bestimmten Falle ab auf das Denken des Allgemeinen", „das Allgemeine aus dem konkreten Fall zu entwickeln", S. 59 med.). Wie dies auch sein mag, muß mindestens gesagt werden, daß geschichtsphilosophisch gesehen Kierkegaards Betrachtungen stark von Hegel beeinflußt sind. Wenn man Hegels geschichtsphilosophische Betrachtungen im Zusammenhang mit seiner Rechtsphilosophie und im Lichte derselben sieht, bekommt man meines Erachtens diesen schillernden Eindruck von einem Oszillieren zwischen dem „relativ Berechtigten" und dem „absolut Unberechtigten". Schillernd, denn das Umgekehrte läßt sich auch sagen: das „absolut Berechtigte" gegenüber dem „relativ Unberechtigten", je nachdem man das Hauptgewicht auf Hegels geschichtsphilosophischen oder auf seinen rechtsphilosophischen, d. h. konservativ-moralischen Gedankengang legt. Deshalb diese Haltung Hegels (und Kierkegaards in der Habilitationsschrift) Sokrates gegenüber: die Geschichte habe ihn gerechtfertigt, d. h. sie habe gezeigt, es sei eben die Meinung des „Weltgeistes" gewesen, daß er, d. h. sein Prinzip der Subjektivität, siegen sollte. Man würde doch wohl dagegen Einspruch erheben, entsprechenden Persönlichkeiten zu seiner eigenen Zeit seinen Beifall zu spenden: der preußische Konservatismus, die heilige Allianz, hat gesiegt, und also muß ihr gehuldigt werden —, bis etwas noch Stärkeres den Sieg davongetragen hat. J. Himmelstrup.

Digitized by Google

DAS PROBLEM DER PRIMITIVEN DENKFORMEN

Von W. MAYER-GROSS, Heidelberg und H. LIPPS, Göttingen

Zur Frage der psychologischen Eigenart der sog. Naturvölker[1])

Was führt den Psychopathologen zum Problem der Psychologie der sog. Primitiven, was vermag er von seinem Erfahrungsbereich und seinen Fragestellungen aus dazu beizutragen? — Eine dringende Aufgabe, deren Lösung besonders die theoretische Orientierung im Gebiet der krankhaften seelischen Erscheinungen sehr erleichtern könnte, hat einzelne Psychiater seit langem immer einmal wieder zu dem vergleichenden Studium der Naturvölker gelockt: das Bedürfnis nach einer vertikalen Gliederung des Psychischen, nach einer Scheidung von Schichten, Stufen innerhalb der Gesamtheit der seelischen Phänomene, von denen die einen dem naturhaften Untergrund des menschlichen Daseins näher, die anderen gleichsam als Schale oder kultureller Überbau abgrenzbar und trennbar sein möchten. Nichts könnte uns einer solchen Gliederung und damit der Ordnung und Erklärung pathologischer Vorkommnisse, ja schon der Verständigung über die Bedeutung einzelner Symptome in dem Krankheitsgeschehen, näher bringen als der Nachweis, daß im Laufe der zeitlichen Entwicklung des Menschen allmählich diese Stufen einander gefolgt seien, und daß die Eigenart der jetzt lebenden oder aussterbenden Primitiven uns nicht nur historisch-chronologisch frühere Verwaltungsweisen bewahrte, sondern uns strukturell-genetisch die Grundlage und Vorstufe unseres psychischen Verhaltens demonstrierte. Nur dann, wenn hier in der Tat eine niedrigere Entwicklungsstufe vorliegt, oder doch analysierend zu erkennen ist, werden wir geneigt sein über die äußeren Parallelen hinaus, die niemand bestreiten kann, die ethnologischen Beobachtungen für die Erklärung der Ab-

[1]) Nach einem Referat auf dem Internat. Psychologen-Kongreß in Groningen 1926.

Digitized by Google

bauerscheinungen in der Krankheit heranzuziehen. Nicht so notwendig scheint es uns, im Voraus eine Einigung über den vieldeutigen Begriff der Entwicklung herbeizuführen, wenn wir nur rückläufig von unserem Zustande aus durch Abstriche, Vereinfachung, Entdifferenzierung zu einem Verständnis der Besonderheit des sog. primitiven Verhaltens gelangen können.

Die besten Kenner des Erfahrungsmaterials die Ethnologen, sind darüber sehr geteilter Meinung. Die Mehrzahl glaubt im besten Falle eine Entwicklungsgeschichte', im Sinne einer historischen Darlegung der sich entfaltenden einzelnen Kulturgegenstände, geben zu können; die Hoffnung auf den Nachweis biologisch oder psychologisch bedingter Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung im ganzen ist um so mehr geschwunden, als die Materialsammlung sorgfältiger, kritischer und vollständiger wurde. Auf der anderen Seite fühlen die Ethnologen selbst angesichts ihrer ständig ins Ungeheuerliche sich mehrenden Sachforschung, daß der theoretische Leitfaden aus dem toten Material der gesammelten Gegenstände heraus ein psychologischer sein müsse. Die Psychologie (so drückt sich ein jüngerer Ethnologe aus) vermöge Verbindungen zwischen den einzelnen Erscheinungen herzustellen, die scheinbare Zufälligkeit des Zusammenbestehens zu überwinden, sie „letztlich vielleicht zu einem psychologisch bestimmt charakterisierbaren Ganzen zusammenzuschließen".[1])

Versuchen wir also mit psychologischen Mitteln an das Problem heranzugehen, so ist es vor allem erforderlich, den einzuschlagenden Weg näher zu bestimmen. Die angewandte Methode muß nicht nur im Hinblick auf das Material zureichend sein, worauf ich sofort noch näher eingehen werde, sie darf vor allem die Antwort auf die Frage nach dem Vorstufencharakter nicht vorwegnehmen dadurch, daß sie von vornherein „entwicklungspsychologisch" orientiert ist. Es besteht ferner in der Ethnologie, wie in manchen anderen Geisteswissenschaften die Neigung, erst dann auf die Psychologie oder doch auf Seelisches zurück zu greifen, wenn die Frage nach dem Ursprung, der ersten Entstehung, der Wurzel einer Kulturerscheinung auftaucht. Wie man

[1]) Ulrich: Log. Studien z. Methode der Ethnologie. Anthropos 18/19, S. 740.

Digitized by Google

auch über die Eignung der Psychologie zur Beantwortung derartiger Ursprungsfragen denken mag, sie muß Anspruch erheben, wenn man sie schon einmal zuläßt, nicht nur als Lückenbüßer dort auftreten zu dürfen, wo sich die Wissenschaft in Spekulationen verliert; sondern dem Psychologen muß gestattet sein, auch den Anteil seelischer Regungen dort untersuchen und aufweisen zu dürfen, wo philologische, geographische, soziologische und Wanderungstheorien ohne ihn auszukommen meinen. Das gesamte Tatsachengebiet ethnologischer Kulturforschung, nicht nur diese und jene Einzelheit bedarf der Mitarbeit des unvoreingenommenen Psychologen.

Doch erhebt sich hier der materielle Einwand, daß das eigentlich Kennzeichnende und Abweichende der primitiven Geistesart Einrichtungen und Gepflogenheiten sozialer, kollektivistischer Art seien, welche allein nach soziologischen, vielleicht noch nach kulturhistorischen Gesichtspunkten analysiert werden könnten. Im besten Falle habe der Psychologe die der Entstehung oder auch der Erhaltung jener Sitten und Gewohnheiten zugrunde liegenden Triebe und Tendenzen zu bearbeiten. Dieses ist z. B. die Meinung und das Ziel von Bartlett. Er führt diese Absicht in seinem Buche[1]) mit einer mustergültigen Klarheit und Konsequenz durch. Doch glaube ich nicht, daß das kollektivistische Auftreten der primitiven Geistesart zu einem solchen Verzicht nötigt. Auch Lévy-Bruhl[2]), der ja von der Soziologie her an den Fragenkreis herantrat, betont von vornherein und wiederholt die kollektivistische Natur primitiver „Vorstellungen". Er erläutert das Eigendasein soziologischer Gebilde an dem Beispiel der Sprache und spricht davon, daß z. B. die Wahrnehmung der Primitiven von einer dicken Schicht von Vorstellungen sozialen Ursprungs umgeben sei. Trotzdem wendet er sich, und das halte ich für durchaus berechtigt, psychologisch fragend an die Menschen, die diese soziologischen Begebenheiten vollziehen, in ihnen leben und handeln.

Worin ich Lévy-Bruhl jedoch nicht zu folgen vermag, das ist in der Art der vergleichenden Maßstäbe, die er dabei anwendet. Er entnimmt diese

[1]) Psychologie and Primitive Culture, Oxford, 1923.

[2]) Das Denken der Naturvölker, übers. v. Jerusalem, Wien u. Leipzig 1921.

Digitized by Google

nämlich eigentümlicherweise nicht den Gebieten, die auch bei den Kulturvölkern, insbesondere in dem amerikanisch-europäischen Kulturkreis, kollektivistischer Natur sind, vielmehr: er konstatiert Fehler gegen den Satz des Widerspruchs, schiefe Anwendung des pars pro toto, Gleichgültigkeit gegen Ursachen zweiten Grades, gegen die scharfe Trennung von Traum und Wirklichkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit, Abneigung gegen Reflexion und diskursives Denken. Kurzum er mißt das primitive Verhalten an den Gesetzen einer Logik, welche dem individualistischsten Kulturgebilde zugrunde liegt, das wir überhaupt kennen, der modernen Wissenschaft. An diesem Vergleichsmaßstab leitet er sein Gesetz der Partizipation, seine Kennzeichnung der primitiven Mentalität als einer prälogischen und mystischen ab. In ganz ähnlicher Weise hat Ernst Cassirer in seiner „Philosophie der symbolischen Formen" das mythische Denken unter den Gesichtspunkten der Erkenntnistheorie der Marburger neukantischen Schule einer Analyse unterzogen. Er zeigt die Linien auf, die von dem mytischen Denken zu diesem wissenschaftlichen Lehrgebäude hinführen. Beide Forscher, so meinen wir, haben psychologische Absichten durch die Art ihres Vorgehens letzten Endes nicht verwirklichen können, so wertvoll im einzelnen ihre Ergebnisse auch sind.

Es bedeutet eben durchaus etwas anderes, die Denkformen unserer europäischen Wissenschaft anzuwenden, um ein geistiges Gebilde zu beschreiben und zu analysieren, als dieses Gebilde an diesen Denkformen zu messen und seine Erscheinungen in unsere Denkform einzuordnen. Wer sich fürchtet, durch unzureichende Maßstäbe in die Irre geführt zu werden, — und dazu hat der Psychologe allen Anlaß — für den ergibt sich als das einfachste und nächstliegende die Vergleichung mit kollektivistischen Vorkommnisse in unserem Kulturbereich. Ich glaube, daß nur sie zu einer richtigen Beschreibung, zum Verständnis, zur Aufdeckung von wesentlichen Unterschieden und vielleicht auch zur Erklärung führen kann.

Geht man so vor und überblickt die Gebiete in unserer Kultur noch lebendiger sozialpsychischer Erscheinungen: Sitte, Gebräuche, die gesprochene Sprache des Volkes, die mythosartigen Gebilde in Legende, Märchen, Sage,

Digitized by Google

usw., die religionsartigen Verhaltungsweisen und die großen Kulturreligionen selbst, so ist man zunächst betroffen von der Fülle übereinstimmender Verhaltungsweisen. Eine ganze Anzahl von Seltsamkeiten mußten allerdings erst bei fremden Völkern aufgezeigt werden, damit wir sie in unserer nächsten Umgebung kennen lernten. Ich habe bei anderer Gelegenheit darauf hingewiesen, daß der von vielen Seiten als primitives Charakteristikum hervorgehobene Konkretismus, die Vorliebe für Anschauliches beim Denken sich in den eben genannten sozialpsychischen Gegebenheiten ebenso deutlich aufweisen läßt, daß das Prinzip der Partizipation in zahlreichen Verwaltungsweisen noch heute gilt, daß die magisch-tabuistische Einstellung z. B. in der Astrologie hinauf bis zur unmittelbaren Nähe des wissenschaftlichen Denkens reicht und in den differenziertesten Kulturreligionen wie im Buddhismus von fundamentaler Bedeutung ist. Inzwischen habe ich Schriften moderner Volkskundeforscher kennen gelernt und aus ihnen ersehen, daß diese Wissenschaft das lebendige Material unserer Volksüberlieferung unter dem Gesichtspunkt magischer Verhaltungsweisen analysiert. Aber auch die neuerdings so sehr betonte sogenannte Unschärfe, Komplexheit, Diffusität, Undifferenziertheit der Wahrnehmung und des Denkens der Naturvölker lassen sich mit schönen Beispielen aus dem Gebiet des Folklore, des Aberglaubens, des religiösen Verhaltens überhaupt belegen.

Werner[1]) führt z. B. als einen Beweis der Diffusität primitiver Wahrnehmung die mangelnde Stabilität der einzelnen Teile des Wahrgenommenen an: bekannte Figuren auf den Zeremonialhölzern der Australier bedeuten je nach dem Zusammenhang, in dem sie vorkommen, völlig Verschiedenes; z. B. eine Spirale einmal Geräte, an andrer Stelle den Bauch eines Känguruhs. Sehen wir davon ab, daß man diese Zeichnungen als eine Art Schrift auffassen kann, wodurch sich die Beibringung europäischer Parallelen noch mehr erleichterte, so denke man doch daran: wie unstabil ist für uns das Wesen und die Bedeutung einer Farbe, je nachdem sie auf einem Blütenblatt oder auf einer bestimmten Flagge vorkommt. Wie undifferenziert muß dem Beobachter von außen

[1]) Entwicklungspsychologie, Leipzig 1926.

Digitized by Google

eine bestimmte Armbewegung erscheinen, die, je nachdem sie als Signal von einem Verkehrsschutzmann oder als Gruß von einem italienischen Faschisten vollzogen wird, gänzlich anderes bedeutet.

Ich möchte hierzu nicht weiter ins einzelne gehen. Die angeführten Beispiele veranschaulichen zugleich den eigentümlichen Schritt von einer Sphäre des Erlebens in die andere, den wir vollziehen, wenn wir von unserer gewöhnlichen Haltung in das Bereich jener Verhaltungsweisen eintreten, die wir zunächst einmal als kollektivistisch zusammengefaßt haben, von denen aber zu zeigen sein wird, daß ihre Eigenart mit dieser Kennzeichnung keineswegs erschöpft ist.

Zuvor haben wir noch zwei Einwänden zu begegnen. Zunächst in Kürze dem einen, daß es sich bei den von uns aufgewiesenen parallelen Vorkommnissen in unserem Kulturkreis eben um Reste aus unserer primitiven Vorzeit handele, um survivals, Überbleibsel aus einer überwundenen Stufe. Hält man sich vor Augen, welch eine bedeutsame, ja ausschlaggebende Rolle diese Gebiete im Denken, z. B. durch die Sprache, und vor allem im Handeln, z. B. durch die Religion, des Einzelnen und der Gruppe auch heute noch spielen, so hat diese Benennung nur einen Sinn, wenn man damit ausdrücken will, daß man eine Entwicklungstendenz sieht oder für wünschenswert hält, die über diese Gebiete hinausführt. Darüber läßt sich wissenschaftlich meiner Meinung nach nichts ausmachen.

Der zweite gewichtigere Einwand lautet: Haben wir ein Recht anzunehmen, daß der einzelne Primitive beim Vollzug seiner sozialpsychischen Gegebenheiten sich ebenso verhält wie der Europäer, wenn er sich den seinen hingibt? Woher wollen wir wissen, ob die kosmischen Ordnungen und Zuordnungen, wie sie etwa nach Preuß bei den Huicholen angenommen werden, von diesen in der gleichen seelischen Haltung traditionell übernommen, geglaubt werden und wirksam sind, wie etwa der gläubige Christ sein Leben einrichtet aus dem Bewußtsein, daß es Himmel, Fegfeuer und Hölle, eine ewige Seligkeit und eine Auferstehung des Fleisches gibt? Von einem Mitarbeiter wurde mir folgendes magische Verfahren der Warzenbekämpfung berichtet,

Digitized by Google

das heute noch in seinem heimatlichen Schwarzwalddorf üblich ist: Man begibt sich zu einer bestimmten alten Frau und zeigt ihr die Warzen und bittet um Hilfe. Sie geht dann in der Nacht an eine Weide und bindet entsprechend der Zahl der Warzen junge Schößlinge mit einer Schnur ab. Einerlei ob man an die Wirkung glaubt oder nicht, so sagen die Leute, es hilft. Haben wir ein Recht diese magische Praxis etwa mit dem Jagdzauber mancher Indianer in Parallele zu setzen? Verfallen wir damit nicht in den alten Fehler, der Wundt immer vorgehalten wird, daß wir unsere Denkweise kritiklos auf die von uns so verschiedenen Primitiven übertragen?

Diesem Einwand können wir nur begegnen, indem wir versuchen, diejenigen geistigen Gebiete, welche wir bisher als „kollektivistisch", „sozialpsychisch" unserer gewöhnlichen Denk- und Verhaltungsweise gegenübergestellt haben, deutlicher psychologisch zu kennzeichnen. Daß dies notwendig ist, ergibt sich schon aus der Überlegung, daß ja auch die modernen wissenschaftlichen Denkformen, die mathematisch-technische Naturbetrachtung als soziologisch bedingt angesehen und als eine kollektivistische Erscheinung gelten kann, so sehr sie auch dem Individuum ermöglicht, der Welt der Gegenstände mißtrauisch prüfend, nur der eignen Vernunft vertrauend, gegenüberzutreten. Und andererseits, wie sich der Mensch unserer Zone heute zu Sitten, Aberglauben, Religion verhält, das ist doch sicher nur noch in beschränktem Umfange ein sozialpsychologisches, ganz in erster Linie ein individualpsychologisches Problem. Wie weit ist es möglich, hier den Unterschied zu fassen, der offenbar besteht? In philosophischer Absicht hat Ernst Cassirer[1]) versucht, dem Wesen der in der modernen Wissenschaft am reinsten vertretenen Geisteshaltung näher zu kommen und damit eine klärende Gegenüberstellung zu ermöglichen, indem er bei Plato und Kepler auf die Wendepunkte hinwies, wo sich aus dem griechischen Mythos die Welt der Ideen, aus der astrologischen Denkweise die neue Bedeutung des Zahlbegriffs erhebt. Uns interessiert hier nicht die Frage des historischen Ursprungs, die in der Tat auch keine psychologische Erhellung bringt. So schwierig die Aufgabe erscheint, wir müssen zunächst eine

[1]) Die Begriffsform im mythischen Denken. Stud. d. Bibl. Warburg, Leipzig 1922.

Digitized by Google

Charakterisierung jener Geisteshaltung versuchen, welche von der modernen Wissenschaft ausgehend durch die Aufklärung und das Zeitalter der naturwissenschaftlichen und technischen Entdeckungen die für uns allgemein herrschende geworden ist. Des grob skizzenhaften Charakters der folgenden Darlegung, welche inhaltlich und methodisch durch die Werke und Vorlesungen von Jaspers vielfach angeregt sind und einer eingehenden Begründung und sorgfältigeren Durchführung bedürfen, bin ich mir bewußt.

Nicht Rationalisierung der Erfahrung und Logizisierung des Denkens drükken der naturwissenschaftlich-technischen Geisteshaltung den Stempel ihres Wesens auf, sondern daß sich dieses Denken vollzieht in einem Zustand von Subjekt-Objekt-Spaltung, der in solcher Schärfe, Klarheit und Konsequenz zuvor nicht bekannt war. Nicht umsonst betrachten wir es als eine Errungenschaft der modernen Philosophie, das Individuum selbst, ja das Denken selbst nach seinen Grenzen kritisch bestimmt zu haben. Der unerbittliche Prozeß der Vergegenständlichung, von dem Jaspers[1]) spricht, hat in unserem Denken alle Schranken niedergerissen, es gibt nichts, was wir nicht zum klaren Gegenstand zu machen und denkend zu beherrschen bestrebt sind. Wir zweifeln an allem und machen dann schließlich auch noch diesen Zweifel zum Gegenstand des Zweifels.

Dieser Haltung des Denkens in äußerster Subjekt-Objektspaltung, welche, wo sie wie bei Hegel um eine bestimmte Denktechnik zentriert ist, zu einer großartigen Systembildung aus der Identität von Denken und Sein geführt hat, stellen wir die Sphäre der Existenz gegenüber. Der moderne (wissenschaftlich geschulte) Mensch gelangt zu existentiellen Fragen etwa, wenn er versucht, die Welt als Ganzes zu denken. Das gelingt ihm mit den Mitteln der empirischen und positiven Wissenschaft nie. Oder indem er fragt, warum ist überhaupt etwas, warum ist nicht nichts? Jeder derartige Versuch, vor allem aber alle Probleme, die sich um die Begriffe Freiheit-Notwendigkeit und das, was Jaspers die Grenzsituationen genannt hat, gruppieren, lassen die Ratio, die sich nur in der durch Subjekt-Objekt-Spaltung geklärten Luft bewegen kann,

[1]) Psychologie der Weltanschauungen, Berlin 19.

Digitized by Google

scheitern. An ihre Stelle treten die dem Existentiellen eigentümlichen Verhaltungsweisen: Daseinserhellung durch eine Tat; Selbstoffenbarwerden im Sinne Kierkegaards; die Gedanken erhalten Symbolcharakter; an Stelle der Mitteilung tritt Kommunikation; man bewegt sich in Paradoxen, wenn man etwas ausdrücken will, oder in logischen Zirkeln. An Stelle der logischen Ableitung eines Beweises wird eine Geschichte erzählt, deren wirklicher Sinn nicht in der historischen oder phantasierten Begebenheit, die sie mitteilt, zu suchen ist, sondern in dem Anstoß, der von ihr ausgeht, Fragen der Existenz existierend zu lösen, d. h. so zu leben, als ob eine bestimmte allgemeingültige Antwort darauf gegeben werden könnte.

Die philosophische Frage nach der Bedeutung und der Stellung dieser Sphäre der Existenz, deren Beantwortung immer wieder mit der ungeheueren Schwierigkeit zu kämpfen hat, daß man sich dabei unserer wissenschaftlichen, zur logisch-gegenständlichen Klarheit und Mitteilbarkeit drängenden Ausdrucksweise bedienen muß, beschäftigt uns hier nicht. Worauf es uns ankommt, das ist die psychologische Veranschaulichung der existentiellen Haltung.

Man erkennt sofort, daß die Welt- und Lebensanschauungen der Kulturreligionen uns Antworten auf die Fragen der Existenz anbieten, und daß der Gläubige diese verwirklicht, indem er glaubt und unter Umständen für seinen Glauben sein Leben riskiert. Aber eben nur dadurch reichen sie in die Sphäre der Existenz; losgelöst von der gläubigen Verlebendigung sind sie jene psychologisch uninteressanten, kollektivistischen Formen, die Gegenstand der religionsgeschichtlichen Wissenschaft sein mögen. Es wäre daher verfehlt, Existenz mit Religion oder Glauben zu identifizieren, wenn wir uns auch unter Umständen Existentielles in der religiösen Ausdrucksweise leichter veranschaulichen können. Ihr Gebiet reicht, auch bei uns noch, viel weiter, ist überall dort zu finden, wo im Denken, Fühlen und Handeln auf die Welt als Ganzes, auf Zufall, Tod, Schuld und ähnliche Letztheiten Bezug genommen wird. Selbst in jenen banalen magischen Praktiken der Volksbräuche und Sitten wohnt in der (in unserem früheren Beispiel offen gelassenen) Frage des Glaubens an die

Digitized by Google

Wirksamkeit noch ein, wenn auch ganz verdünnter Rest existentiellen Verhaltens. Wenn in Spanien fast in jedem Auto eine kleine Plakette mit dem Schutzheiligen des Verkehrs, dem hl. Christophorus, angebracht ist, wenn die Kampfflieger im Kriege kleine Bären und Puppen als Amulette mitnahmen, so zeigen uns diese Beispiele, wie die Sphäre der Existenz selbst in aufs höchste rationalisierte und technisierte Lebensbereiche hineinragt. Es ist dabei in unserem Zusammenhang nicht belangvoll, ob solche Handlungen als eine kollektivistisch übernommene Gewohntheit oder Sitte oder spielerisch oder im vollen Erfahren der Kraft ihrer Bedeutung vollzogen werden, so wichtig das existentiell ist. Die Besonderheit der seelischen Sphäre, welcher sie angehören, ihre Unvergleichbarkeit mit der klar denkenden Durchdringung der Gegenstände leuchtet sofort ein, wenn man sich etwa fragt, in welcher Beziehung diese Amulette zu der sorgfältigen Prüfung und Handhabung des Flugzeugs stehen, und wie sie sich mit der technischen Vorsicht in die Gefahr teilen sollen.

Die ebengenannten Beispiele lassen bereits eine Eigentümlichkeit existentiellen Verhaltens erkennen, das, was man die unscharfe Begrenztheit der Wirklichkeitssphären genannt und unter diesem Namen als eine Besonderheit der Primitiven konstatiert hat. Ernst und Spiel, Wahrnehmung, Vorstellung, Phantasiegebilde und bildliche Darstellung büßen ihre scharf geschiedene Bedeutung ein, ja auch Lüge und Wahrheit verschwimmen bisweilen dort, wo es sich um eine andere Wirklichkeit, nämlich die der Existenz handelt. Hält man sich vor Augen, daß existentielles Verhalten von uns am reinsten etwa erlebt wird in hellsichtigen Entscheidungen, an schicksalhaften Wendepunkten des Lebens oder in mystischen Erfahrungen von stärkster Kraft und Wirksamkeit auf die Daseinsgestaltung, so wird man sich nicht damit befreunden können, die Unschärfe der Grenzen für eine entwicklungsmäßig frühere Stufe des gegenständlichen Denkens zu halten. Dasselbe gilt von der Verwaschenheit der Dinggrenzen und der Ichgrenze, dem „komplexen" Charakter sog. primitiver Vorstellungen (Storch[1]), Werner); sie ergeben sich aus der Eigenart existentiellen Verhaltens, für das eine Erlebnis- und Aus-

[1]) Das archaisch-primitive Erleben u. Denken der Schizophrenen. Berlin 1922.

Digitized by Google

drucksweise in geschiedener Objektivität, in klarer Gegenüberstellung von Ich und Welt nicht zureichend ist, das im Gegenteil, wie man vielleicht sagen kann, sich stets in einer Bewegung weg von der klaren Subjekt-Objekt-Spaltung befindet. Auch die eigentümlich schnellfertige Kausalität, das, war Werner treffend die „Schicksalsstruktur" des primitiven Denkens genannt hat, ein Phänomen, das aus mangelnder Differenziertheit garnicht erklärt werden kann, reiht sich hier ein. Man muß sich nur vergegenwärtigen, daß in jeder einzelnen existentiellen Äußerung das Ganze des Seins mitgemeint ist und in sie eingeht. Gerade Werner hat in seiner wertvollen Untersuchung über die „Ursprünge der Metapher"[1]) eine schlagende Bestätigung unserer Meinung gegeben. Er geht von einer literarisch-künstlerischen Form aus und findet an ihrer Wurzel das Tabu, eine religiös-weltanschauliche Einstellung zweifellos existentieller Art.

Es wäre an dieser Stelle endlich noch notwendig, die besondere Bedeutung mythischer Erzählungen und die Rolle ihrer Anschaulichket im existentiellen Verhalten näher auszuführen. Doch würde uns das schon zu tief in die Analyse des Verhaltens selbst führen, während es sich hier nur um eine psychologische Grenzziehung handelt. Ehe wir uns einer Anwendung der bisherigen Aufstellung zuwenden, fassen wir zusammen: Wir stellten unserem Denken in geschiedener Klarheit der Subjekt-Objekt-Spaltung die Sphäre der Existenz gegenüber, die überall dort lebendigste Wirklichkeit wird und heute auch am besten zu veranschaulichen ist, wo unser Denken an äußerste Grenzen stößt, wo freie Entscheidung aus mystischer Einzelerfahrung oder aus den Bindungen einer „erlebten" Weltanschauung vollzogen wird. Wir sahen, daß die Kategorien jenes Denkens hier wirkungslos sind und begnügten uns im vorliegenden Zusammenhang, das existentielle Verhalten vorwiegend negativ zu charakterisieren.

Nachdem Niewenhuis[2]) einwandfrei gezeigt hat, daß z. B. die malaiischen Naturvölker über alle unsere Denkformen verfügen und sie auch unter Umständen brauchen — es bedarf m. E. keiner Diskussion, daß das auch für an-

[1]) Arb. zur Entwicklungspsychologie III, Leipzig 1919.
[2]) Internat. Archiv f. Ethnographie, Bd. 21, 22, 23.

Digitized by Google

dere Naturvölker nachzuweisen ist — erhebt sich die Frage: warum und wie die Bezirke der Existenz und des rationalen, scheidenden Denkens sich in so verschiedener Weise in die Gesamtheit des geistigen Seins teilen; warum und auf welche Weise in unserem Kulturkreis anscheinend der Existenz Bereiche entzogen wurden, die ihr bei den sog. Naturvölkern noch angehören. Ich möchte sogleich betonen, daß ich auf den ersten Teil der Frage, auf das Warum, keine Antwort zu geben vermag; sie läßt sich nur vom Standpunkt einer wertenden Kulturphilosophie, eines zu erstrebenden Kulturideales, aus beantworten, für den es eine allgemein gültige Begründung nicht geben kann. Auch die Art der Trennung der Sphären, die uns in unserem Zustand am weitesten getrieben scheint, ist nur bedingt ein psychologisches Problem. Immerhin lassen sich dazu einige aphoristische Hinweise geben:

1. Es darf nicht vergessen werden, daß die Trennung der beiden Sphären nur von der einen, nach Klarheit und geschiedener Gegenständlichkeit drängenden Sphäre des Denkens her möglich ist, wohingegen im Bereiche der Existenz nur eine einzige Seinsebene (Cassirer) besteht, die Gegenüberstellung heilig-profan z. B. keinen Sinn hat.

2. Demgegenüber zeigt das existentielle Verhalten die Tendenz, die Kräfte der rationalen Scheidung und Gegenüberstellung in sich aufzunehmen, damit aufzuheben und sich dienstbar zu machen, wie etwa in den Systemen des Totemismus, der großen Weltreligionen, der Astrologie.

3. Das gelingt solange und gelang z. B. noch in der scholastischen Philosophie des Mittelalters, bis die betreffende Form der Existenz durch diese ihr fremden Elemente erstarrt, damit ihren lebendigen existentiellen Charakter einbüßt, und zugleich von Systematisierungstendenzen unterwühlt wird ... Es kommt zu „Abgleitungen in Gnosis und Mystizismus".

4. Ebensowenig aber vermag, wie Jaspers gezeigt hat, die Wissenschaft in ihrer gegenständlichen und endlichen Begrenztheit die existentiellen Kräfte auf die Dauer zu entbehren, wenn sie nicht in einem dürren Rationalismus versteinern oder in Skepsis und Nihilismus zugrunde gehen will.

5. Wir sehen also in diesen beiden Sphären die kräftespendenden Pole

Digitized by Google

eines unendlichen geistigen Prozesses, in dessen Verlauf wir uns in einer historischen Situtation befinden, die Unterscheidungen ermöglicht, aber auch zu schiefen Vergleichen verleitet, wenn wir die psychischen Grundeinstellungen nicht beachten.

6. Es kann natürlich nicht angenommen werden, daß jeder Primitive bei jedem Gedanken und jeder Verrichtung, die existentielles Gepräge hat, auch eine existentielle seelische Haltung im präguanten Sinn einnähme, so wenig wie z. B. heute der gläubige Katholik imstande ist, bei allem Tun und Denken Gott mitzudenken, wie es die Lehre verlangt. Aber wir gehen wohl nicht sehr in die Irre, wenn wir analogisch schließen: wie bei dem vorher erwähnten banalen Beispiel unseres Aberglaubens, wie beim Ritus der Kulturreligion, so enthalten die alltäglichen magischen Praktiken der Naturvölker, wenn auch abgeleitet und verdünnt, etwas vom Geist der Sphäre, der sie entstammen, und in der sie lebendig sind.

Mag man das empirische Hin und Her menschlicher Verhaltungsweisen zwischen den beiden Sphären immerhin „Entwicklung" nennen, niemals wird man, sobald man einmal ihre Heterogenität erkannt hat, in Versuchung geraten, die eine aus der anderen abzuleiten.

Es bleibt uns jetzt noch übrig, zu den psychiatrischen Analogien kurz Stellung zu nehmen. Der Nachweis sog. Primitivismen in den Neurosen durch Freud, in den Schizophrenien durch Schilder[1]), Bychowsky[2]), Storch bedarf einer wichtigen Ergänzung. Bychowsky zitiert einen Kranken v. Muralts, dessen wahnhaftes Weltbild in den Grundzügen durchaus der Geisteshaltung der indischen Vedanta-Philosophie entspricht. Ich selbst stieß bei meinen Studien an älteren Schizophreniefällen nicht nur auf magische und animistische Einzelheiten, sondern fand Sonnenanbeter, Geistergläubige, naturmythische und seelenmythische Weltbilder; darüber hinaus aber gibt es, wie jeder Psychiater weiß, Verfechter von mit starrem Rationalismus durchgebildeten, religionsartigen Weltsystemen und endlich die wahnhaften Erfinder,

[1]) Wahn und Erkenntnis, Berlin 1918.
[2]) Metaphysik und Schizophrenie, Berlin 1923.

Digitized by Google

deren mechanistische Systeme wie Karrikaturen unserer Verehrung der Technik anmuten. Allerdings handelt es sich — das darf nicht vergessen werden — bei diesen quasi Systembildungen, ebenso wie bei den Einzelparalellen mit den Primitiven keinesfalls um Phänomene, die, wenn man sie im Zusammenhang der krankhaft veränderten Persönlichkeitsstruktur betrachtet, etwa zu Verwechslungen führen könnten. Aber daß es derartige Fälle überhaupt gibt, in welchen nicht nur sog. Primitivismen, sondern auch die kulturell gestalteten Weltbilder der großen Religionssysteme karrikiert bei Menschen in Erscheinung treten, die vor der Erkrankung davon anscheinend nichts wußten, macht doch schon die Annahme sehr unwahrscheinlich, daß die Erkrankung ein Zurücksinken in eine frühere Stufe der Menschheitsentwicklung oder ein Hervorbrechen tieferer „biologischer" Schichten herbeiführe. Auch sie weisen uns vielmehr auf die Sphäre existentiellen Verhaltens, in welche seltsam genug eine beginnende Gehirnerkrankung, wie die Schizophrenie, den klaren und nüchternen Menschen unserer Zeit hinüber zu reißen scheint.

Für das einfühlende Verstehen ist es nicht zu schwer, dafür allerlei plausible Gründe aufzuweisen: Abkehr von einer Welt, deren Aufgaben der Erkrankende nicht gewachsen ist, mit der ihm der triebhafte und rationale Kontakt nicht gelingt oder verloren ging; Hilflosigkeit an einem überaus kritischen Wendepunkt des Lebens, an dem ein Ausweg gefunden werden muß; durch das anfangs noch vorhandene Krankheitsbewußtsein erlebt der Patient selbst eine tiefe existentielle Erschütterung. Es leuchtet ein, daß diese Momente zu einer Art Revision des existentiellen Verhaltens der Persönlichkeit führen können; es ist aber auch klar, daß diese existentiellen Erlebnisse das Stigma der Störungen tragen müssen, welche z. B. die Schizophrenie charakterisieren.

Ja man kann noch einen Schritt weitergehen und vermuten, daß gewisse funktionelle Störungen, die wir bei der Schizophrenie bis heute am besten psychologisch zu erfassen imstande sind, der Abkehr von dem Denken einer klaren geordneten Gegenständlichkeit und damit existentiellen Einstellungen Vorschub leisten: Denkstörungen, die zu veränderten Beziehungssetzungen führen, Ichstörungen, welche die Aktivität des Freiheitsbewußtseins berauben,

Digitized by Google

und schließlich die eigenartigen Wahrnehmungsanomalien, welche der Krankheitsprozeß bewirkt. Es mag seltsam anmuten, wenn nach der vorausgegangenen Charakterisierung existentiellen Verhaltens es nun auf eine Störung und Trübung der gegenständlichen Klarheit quasi ursächlich bezogen wird. Diese Herleitung wird in dem Augenblicke einleuchtender, wo man sich klarmacht, daß psychische Krankheiten von der Art der Schizophrenie nicht nur zerstören, sondern daß sie in gewissem Sinne und in bestimmten Stadien auch produktive Kräfte freizumachen vermögen. Andererseits darf nicht übersehen werden, daß gerade bei Schizophrenen, neben einzelnen erschütternden Zeugnissen existentiellen Erlebens, oft leere Hülsen des Mythischen und kernlose magische Phrasen, äußerliche religiöse Gesten und Manieren vorkommen, die eben nur noch die Form der existentiellen Sphäre, aus der sie stammen, an sich tragen; man wird gut tun, solche Äußerungen nicht isoliert als Produkte existentieller Erschütterung zu präsentieren, sondern sie als Ausweichungen und Ersatzbildungen anzusehen, die der krankhafte Zerfall allein übrigläßt. — Eine Beobachtung endlich in einem andern Gebiet der Psychopathologie deutet jedenfalls in der Richtung unseres vermuteten Zusammenhanges: daß u. a. gerade die Wahrnehmungsanomalien geeignet sind, existentielle Verhaltungsweisen herbeizuführen, haben uns eigene Versuche an Gesunden, welche im Meskalinrausch den zahlreichen Täuschungserlebnissen ausgesetzt waren, gezeigt.[1]) Diese trügerische Veränderung der Umwelt führte bei einzelnen Vergifteten zu echten existentiellen Erschütterungen, deren Wirkung keineswegs mit dem Ende der Vergiftung aufgehoben war. Könnte das in der Schizophrenie nicht ähnlich sein?

Wieweit diese unsere Beziehung existentieller Erlebnisse und Äußerungen bei Schizophrenen auf ihre funktionellen Störungen sich aufrecht erhalten läßt, darüber kann uns endgültig aber nur ein vergleichendes psychologisches Studium der Abweichungen des Schizophrenen von dem Verhalten des gesunden Primitiven belehren, das uns wichtiger scheint, als das Häufen der Analogien.

[1]) Mayer-Groß u. Stein. Über einige Abänderungen der Sinnestätigkeit im Meskalinrausch Ztschr. f. d. ges. Neur. u. Psych. 101. Bd. — Beringer, Der Meskalinrausch, Berlin 1927.

Digitized by Google

Entscheidend aber wäre, — und das sollten wir nicht versäumen, solange es noch Naturvölker gibt, — die Kenntnis ihrer Psychosen, die psycho-pathologische Erforschung ihrer abnormen Seelenzustände.

Mögen uns hier die skizzierten grundlegenden Gedankengänge von einer allgemeinen Entwicklungsgesetzlichkeit, wie wir sie eingangs vom Studium der Naturvölker erhofften, weit abgeführt haben, so gewinnt doch ihre Eigenart in unserer Deutung ein Interesse, das über psychologische und psycho-pathologische Fragen hinausweist. Die Bemühungen der Theologen, wie Soederblom, Otto, Heiler, Schmitt, von den Primitiven aus dem Kern religiösen Erlebens nahe zu kommen, sind gerechtfertigt, sofern unsere Auffassung zutrifft, daß ihr Dasein seinen wesentlichen Zügen nach dem Bereich der Existenz angehört.

W. Mayer-Groß.

Die Erlebnisweise der „Primitiven"

Mayer-Groß stellt das „existentielle Verhalten" einer Denkhaltung gegenüber, die Subjekt und Objekt auseinanderspaltet; bei den Naturvölkern sei der Bereich des existentiellen Verhaltens gegenüber demjenigen des rationalen Denkens größer als bei uns. In dieser Gegenüberstellung ist aber mehreres getroffen:

Unter Fragen, die „existierend gelöst" werden, versteht man zunächst Fragen, in deren Entscheidung eine Weltanschauung liegt. „Weltanschauung" meint hier: etwas in Erfahrung und Schicksal gewordenes, eine Haltung, die man zu seiner Haltung gemacht hat, etwas, wozu man sich bekennt, wofür man sich einsetzen kann.

Als ein „existentielles Verhalten" ist aber ebenso der Umgang mit den Dingen zu bezeichnen. Nur sofern man sich mit den Dingen auseinandersetzt, ersteht so etwas wie deren „Bedeutung". Die Dinge werden je auf etwas Bestimmtes hin angesprochen. Ihr Was liegt je in der Richtung einer bestimmten Fraglichkeit. Vorgreifend verfügt man über die Dinge. Sie müssen gewendet werden, um begriffen werden zu können. In dem Erhellenden bestimmter Bedeutungen ist aber verwiesen auf je eine bestimmte Gerichtetheit des Daseins,

Digitized by Google

Auf je einen bestimmten Sinn hin werden die Dinge verstanden. Die Kategorien stehen unter dem Horizont einer bestimmten Auslegung des Daseins selbst. Der Ausdruck „existentielles Verhalten" bezeichnet hier freilich nichts, worin in einer schicksalhaften Wendung des Lebens ein „Grund" aufbricht, aus dem heraus etwas („hellsichtig") entschieden wird, — vielmehr ist es hier gerade das alltägliche Verständnis der Dinge, das — fürs erste freilich verdeckte — „Motive" enthält.

Die „Subjekt-Objekt-Spaltung" bezeichnet nun einen gewissen Gegensatz lediglich gegenüber dem existentiellen Verhalten in diesem zweiten Sinn:

Die Dinge, sofern sie auf eine Seite hin genommen werden, sofern sie als etwas begegnen, was verwendet und betrachtet werden kann, sind keine Objekte. Ob-jectum ist das, was man sich vor-stellt. Nämlich sich „irgendwie' vorstellt. Etwas, von dem man „sich ein Bild macht". (Es gibt keine „gegebenen" Vorstellungen). Als Objekt kann etwas „so" oder „von einem anderen Standpunkte aus" angesehen werden. Einiges spricht für, anderes gegen eine bestimmte Auffassung. Die Ansicht über eine Sache kann richtiggestellt werden. Die Vorstellung, die man sich von etwas macht, sucht das Wesentliche daran zu treffen. Einem solchen „Kern", wie ihn das Objekt hat, das man sich insofern gerade „irgendwie" vorstellt, steht aber bei den Dingen, sofern man mit ihnen umgeht, gerade die „Seite" gegenüber, auf die hin sie hierbei in ihrer Bedeutung, nämlich unter einem Sinnhorizont, verstanden werden. Was man sich vorstellt, kann man in Zügen formulieren. Etwas in diesem Sinn Formulierbares ist z. B. die Ursache von etwas. Dasjenige, zu dem man die Ursache herausstellt, wird hierbei als etwas Erfolgendes beurteilt. Demgegenüber sind die „Gründe" von etwas gerade dasjenige, worauf (als auf einen „günstigen Umstand", „Einfluß", „Bedingung", „Anlaß" usw.) als auf dasjenige verwiesen wird, „woran es liegt, daß .....". Die Ursache ist etwas, was analysierend ganz eigentlich herausgestellt wird, — gegenüber den günstigen Umständen, Bedingungen usw., die lediglich in dieser ihrer Bewandtnis, die es mit ihnen als der „Bedingung zu" usw. hat, zu entdecken sind. Das, woran es liegt, daß ..... ist je verstanden als Umstand, Einfluß usw. Die hierin arti-

Digitized by Google

kulierten Verweisungen werden aber durch die exakte Angabe einer Ursache nicht etwa aufgehoben. Bedingung, Einfluß usw. sind keine „Vorstufen" für den Begriff der Ursache, an dem deshalb auch nicht die „Kausalbegriffe" der Primitiven gemessen werden können.

In der „Subjekt-Objekt-Spaltung" ist lediglich die spezifische Denkhaltung des Urteils bezeichnet.[1]) Der kritischen und insofern „individualistischen" Haltung des Urteils, dessen Standpunkt immer „meiner" bzw. ein Standpunkt nur insofern ist, als er von jemand vertreten wird, der korrigiblen Vorstellung, die sich jemand macht von etwas, steht gegenüber das („kollektivistische") Verständnis im Umgang mit den Dingen. In der Bedeutung der Dinge, d. i. in dem, als was sie angesprochen werden, hat man sich selbst mit ausgesprochen. Neben abschließend befindenden Begriffen steht z. B. die Konzeption von „etwas Rundem", d. i. von etwas, bei dem man es vorläufig als „etwas Rundem" bewenden läßt. Das besagt aber, daß hier etwas lediglich in neuen Wendungen, auf andere Seiten hin, angesprochen bzw. besprochen, aber nicht eigentlich wie ein Objekt bzw. eine Sache ihrem Kern nach richtiggestellt werden kann. „Sprache" ist immer je eine bestimmte Gemeinsprache. Sie ist etwas, was man gelernt, aber nicht sich gebildet hat. Man wächst hinein in die Bedeutungswelt seiner Muttersprache, die insofern ein „Mittel" der Erkenntnis und nicht nur ein Mittel ist, sich mit anderen zu verständigen[2]).

Wir stellen der „kollektivistischen" Weltansicht das „individualistische"

---

[1]) In der „Subjekt-Objekt-Spaltung" ist noch nicht das Eigentümliche der Wissenschaft getroffen. Es liegt im Gefolge der „Thematisierung" von etwas. (Vgl. die späteren Ausführungen des Textes). Etwas, was hier — vorwissenschaftlich — bereits entdeckt ist, wird dann methodisch untersucht. Es sind bestimmte Direktiven, nach denen hierbei vorgegangen und ein Fachgebiet erschlossen wird. Und wiederum etwas Besonderes liegt in der „technisch-naturwissenschaftlichen Geisteshaltung" vor. Es ist die „Entschränkung": Der Raum z. B. ist etwas, was zunächst in der je besonderen Räumlichkeit der Dinge begegnet und nur eben verdeckt hier mit erschlossen ist. Allererst in der Berechnung und Vermessung wird er thematisch ergriffen und freigelegt. (Heidegger). Der nächste Schritt ist dann die Entschränkung der umweltlichen Gegenden zu „Dimensionen". Die „Stellen" des physikalischen Raumes sind der auf die Räumlichkeit des Daseins rückweisenden Bedeutung entbunden, wie sie in den ursprünglichen Konzeptionen des „Platzes", „Ortes" usw. geprägt war.

[2]) Vgl. E. Weisgerber, Muttersprache und Geistesbildung, 1929 insbes. S. 71 ff.

Digitized by Google

Weltbild gegenüber. Ein Weltbild ist insofern „relativ", als es einen bestimmten Standpunkt gegenüber der Welt bezeichnet, die hierbei als das Universum zur Diskussion steht. Ein Weltbild hat auch nicht die existentielle Bedeutung einer Weltanschauung. Denn hier ist die Welt lediglich das, wozu man sich verhält, aber kein Objekt, worauf man bezogen wäre[1]). Ein Weltbild, etwa das kopernikanische, ist etwas, was man in gewissen Zügen entwickeln, begründen und verbessern kann. Es ist etwas, wovon man überzeugt ist. Überzeugungen sind aber etwas, was man „für sich gewonnen" hat, oder was einem beigebracht worden ist. Man teilt die Überzeugung eines anderen bzw. macht sie sich zu eigen. Das Weltbild ist etwas anderes als die „Ansicht" der Welt, d. i. als das, als was bzw. wie die Welt sich zeigt, sofern sie ausgelegt und verstanden wird. Diese Ansicht von der Welt, wie sie in den verschiedenen Sprachen, in deren innerer Form bzw. in den Bedeutungen und Kategorien faßbar wird, die hier je führend sind, ist etwas Vorgängiges gegenüber einem Bild, was man sich von demjenigen macht, was als „Welt" hierbei bereits erschlossen ist.

Der Begriff der „Primitiven" steht nun unter einer bestimmten Direktive. Er enthält eine bestimmte Meinung über die Naturvölker. Von „Primitiven" meint man, daß an ihnen nicht nur eine historisch-chronologisch, sondern auch strukturell-genetisch frühere Stufe menschlichen Verhaltens demonstriert werden könne. Mit Mayer-Groß glaube ich nicht, daß man hier so von einer „Entwicklung" sprechen kann. Denn fürs erste kommen die angeblich primitiven Vorstellungen ebenso auch bei Nichtprimitiven vor, ohne daß sie hier etwa nur eben als ein bloßer „Rest" früherer Entwicklungsstufe aufgefaßt werden könnten[2]). Fürs zweite erscheint hier aber etwas als unentwickelt und mangelhaft nur unter dem Aspekt einer Entwicklung, die an der Rationalisierung einer Vorstellung bestimmt und auf die Vorstellungsbildung bezogen wird. Die

[1]) Zum Begriff der Welt vgl. Heidegger, Vom Wesen des Grundes (Husserl-Festschrift 1929) S. 84 ff.

[2]) „Man ist erstaunt, wenn man sieht, daß die Chinesen und die Japaner (für die primitive Mentalität) mehr Beispiele geliefert haben als solche Völkerschaften wie die Andamanesen oder die Negritos" (Olivier Leroy, La raison primitive, 1927, S. 33).

Digitized by Google

englischen Anthropologen versuchten zu erklären, wie d. i. von welchen Erfahrungen aus, aus welcher Haltung heraus man dazu kommt, sich die Dinge gerade so vorzustellen; Levy-Brühl behauptet demgegenüber das schlechthin Andersartige, „Prälogische" dieser Vorstellungen[1]).

Man glaubt z. B. feststellen zu können, daß die Begriffe der Naturvölker noch unentwickelt, weil „undifferenziert" und „diffus" seien. Man spricht von „einer ursprünglichen Betrachtungsart, bei der die Dinge nicht bloß ihren objektiven Gegebenheiten nach, sondern vielmehr durch subjektive, affektive Schau bestimmt und gestaltet werden ..... Die Welt der Primitiven, die Gegenstände dieser Welt, sind nicht bestimmt nach einem sachlichen Systemzusammenhang, sondern hier erschaffen die Affekte den Sinngehalt der Welt[2])." Und als Beispiel für den diffusen Charakter der primitiven Vorstellungen dient der Bericht von R. Thurnwald[3]), daß die Melanesier des Bismarckarchipels bei dem

---

[1]) Levy-Brühl zitiert z. B. den Bericht von K. von den Steinen: „Die Bororó geben kalt zu verstehen, daß sie wirklich rote Araras seien, wie wenn eine Raupe sagte, daß sie ein Schmetterling sei." (Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens, 2. Aufl. 1897, S. 305). Abgesehen von dem Ungewöhnlichen dieser Konzeption — inwiefern ist sie „prälogisch"? Levy-Brühl meint, die Bororós bemerkten den Widerspruch nicht, der darin liegt, daß sie rote Papageien wären, also Wesen, die offenbar nicht Bororós seien. Indessen: Daß die Bororós sich „für dasselbe wie" rote Papageien hielten, in dem Sinne nämlich, daß sie sich damit verwechselten, — so etwas Sinnloses ist aus dem fraglichen Bericht keineswegs zu entnehmen. Beläßt man es aber bei dem üblichen wenn auch fürs erste vagen Verständnis dieses „dasselbe sein wie" — wo nämlich immer etwas auf etwas Bestimmtes hin „dasselbe ist wie" — dann steht die fragliche Konzeption logisch durchaus neben z. B. der Art, dem Geschlecht usw. Lediglich die Gegenstände d. i. das, was man überhaupt nicht, also auch weder als „einen Bororó" noch als „einen roten Papageien" — ansprechen kann, sind hier von vornherein und schlechthin „verschieden". Nämlich sofern ihre Bestimmungen in einem übergreifenden Systemzusammenhang an der Stelle gefordert wären, die von dem Objekt fixiert wird und die für das Objekt konstitutiv ist. Etwas anderes aber als diese „Bedeutung", die dem Objekt von einem System her zukommt, ist die Bedeutung im Sinne dessen, als was etwas genommen und verstanden wird. „Bedeutung" meint hier nichts (einem Gegenstand) Zukommendes, sondern die vorgehabte Seite, unter der sich mir etwas zeigt. Dem Herausstellen eines Objektes steht hier gegenüber die Situation, in der sich mir etwas erschließt. Die Zugehörigkeit des A zu einem anderen B, das zu demselben Totem gehört, also dasselbe ist wie A, ist keine „mystische Partizipation" von A an B.

[2]) H. Werner, Einführung in die Entwicklungspsychologie 1926, S. 48.

[3]) Ethnopsychologische Studien an Südseevölkern (Beih. 6 d. Zeitschr. angew. Psych.), 1913, S. 91.

Digitized by Google

Worte ciki nicht nur an den Wassertropfen denken, „sondern auch an die Flecken, die er hinterläßt, auch an das Geräusch beim Herabtropfen selbst, sowie an die regelmäßigen Zeiträume, innerhalb derer die Tropfen vom Dache fallen; endlich auch an das unerwartete plötzliche Herabtropfen." Das fragliche Wort bedeute also nicht „die Nennung eines konkreten ganz und gar individuellen Einzeldinges, sondern eines Dinges innerhalb einer Gesamtsituation[1])." Indessen — auch wir nennen z. B. gerade einen Fleck, der durch einen Tropfen entstanden ist, „einen Tropfen". Nämlich gerade sofern wir verstanden haben, wo dieser Fleck herkommt, was er „bedeutet". „Tropfen" bezeichnet von vornherein nicht ein „ganz und gar individuelles Einzelding." Ein Tropfen ist das, was tropft, bzw. auf etwas herabgetropft ist. Das Wort „Tropfen" meint keinen durch Merkmale „an ihm selbst" bestimmten Gegenstand. Einen Tropfen kann man sich nicht in dem Sinn vorstellen, daß diese Vorstellung ihre Direktive von einem sachlichen Systemzusammenhang her bekäme. Als „ein Tropfen" kommt einem etwas vor. In diesem „sich etwas als etwas vorkommen lassen" ist aber nur eben verwiesen auf das Durchstimmtsein (Heidegger)[2]) von der Welt, aus der her einem etwas entweder bloß eben „vorkommt" oder „widerfährt" usw. Das meint: es sind nicht nur „primitivere Schichten des Seelenlebens", in denen „das, was wir Vorstellungen nennen, und die Gefühle garnicht so scharf gesondert sind[3])." Auseinandergesetzt werden vielmehr die Dinge überhaupt nur dann, wenn man sich mit ihnen auseinandersetzt. Man erfährt sie, sofern man z. B. sich umsieht oder umtut. Beobachtung, Übersicht, Vorsicht usw. sind Weisen umsichtigen Wachseins. Beobachtung und Vorsicht stehen aber neben der Besorgnis z. B., der zagenden Scheu usw. Was einem so begegnet, widerfährt usw. ist dasjenige, was man „erlebt". „Erlebnis" meint das, wo man dabei ist. Nur in der Welt kann etwas „erlebt" werden. Gefühle, Affekte usw. können nur daraufhin als Erlebnisse benannt werden, als man

[1]) Werner, l. c. S. 80.

[2]) Etwas anderes als diese „Stimmung" ist das fixe Verhältnis eines Lebewesens zu seiner Umwelt. Es bekundet sich gerade in der Wahl der Gegenden, die ein Tier z. B. aufsucht, um nicht in ein „fremdes Element" zu geraten.

[3]) Werner, l. c. S. 48.

Digitized by Google

sich „unangenehm berührt", „bedrückt", „erheitert" usw. fühlt durch dasjenige, was man insofern „erfährt[1])". Nur sofern man sich „irgendwie" „be-findet", gibt es so etwas wie das Sich-erschließen oder Sich-verschließenlassen der Welt. (Ein Ausdruck wie „die psychologische Eigenart der „Naturvölker" besagt hier zu wenig. Etwas was tatsächlich nur „psychologische Eigenart" ist, würde sich etwa in der Art zeigen, wie man geneigt ist etwas anzusehen, eine Lage einzuschätzen, oder einen bestimmten Standpunkt, eine Haltung einzunehmen. „Etwas ansehen als etwas" meint nicht: ihm eine Seite abgewinnen und es so in seinem Was, d. i. als das, als was es sich zeigt, sehen, sondern: etwas unter einer bestimmten Direktive nur eben an sehen als. Was angesehen wird als ..... ist insofern etwas bereits Gefaßtes, d. i. etwas — wenn auch vielleicht dahinstellend — Begriffenes, also bereits irgendwie schon Erschlossenes.) Die Bedeutung der Dinge liegt nicht nur in der Seite, auf die hin sie angesprochen werden, sondern vorzüglich gerade in der Wendung auf diese Seite. Darin spricht sich aber gerade eine spezifische Grundbewegtheit des Lebens aus. Jede Fraglichkeit, jedes Unbekanntsein von ... weisen auf je eine bestimmte Richtung der Auslegung zurück. „Wahr" hat existentielle Bedeutung. In der Wahrnehmung, Betrachtung usw. ist es einem „zu tun um" die Dinge.

Die sog. Objektivität des Objekts liegt nicht in dem Freisein von störenden Affekten, so als ob die ursprüngliche Auslegung der Dinge „subjektiv" wäre und an der Objektivität des Objekts gemessen und korrigiert werden könnte. Objekt ist etwas, sofern es vor-, nämlich zur Diskussion gestellt ist. Diskutierend spricht man über bzw. zu einer Sache. „Sache" ist ursprünglich Streitsache, etwas, was zur Entscheidung vorgelegt ist. Es gehört zum Begriff der Objektivität, das diese Entscheidung begründet und gegenüber Einsprüchen gehalten werden kann. Die Vorstellung, die man sich von einem Objekt macht, ist nun freilich etwas, was korrigiert werden kann. Die Rationalisierung betrifft nur solche „Vorstellungen". Und die Verbesserung durch die

[1]) Vorstellungen und Urteile sind aber keine „Erlebnisse". Es gibt überhaupt keine Bewußtseins„erlebnisse" s. str.

Digitized by Google

Rationalisierung liegt in der schrittweisen Ausschaltung desjenigen, was der (öffentlichen) Diskussion entzogen ist.

Das Entsprechende gilt aber auch von der sogen. Labilität der primitiven Vorstellungen: „Während unsere Wahrnehmungen zu einem großen Teile darin stückhafte Gliederung zeigen, daß die Stücke in ihrer objektiven Form und in ihrem objektiven Gehalt eine gewisse Selbständigkeit besitzen, „stabil" sind, ist dies bei den primitiven Wahrnehmungen in viel geringerem Maße der Fall[1])." Treffend weist Mayer-Groß darauf hin, daß eine bestimmte Figur, eine bestimmte Färbung überhaupt für sich garnichts, sondern nur im Zusammenhang des Ganzen etwas bedeutet. Eine stereometrisch bestimmte Gestalt z. B. kann sehr verschiedenes „sein": sie kann etwa verstanden werden als die zufällige Gestalt, in die etwas, ein Stück Wachs z. B., einfach geraten ist. Oder als eine fertige Form, als „eine Spitze", in der eine Nadel z. B. ihre technische Ausgestaltung erfahren hat. Oder etwa auch als die natürliche d. i. kristallinische Gestaltung eines Minerals oder als die habituelle Morphe eines Protozoons. Die je verschiedene, technische oder natürliche, Bedeutung der Gestalt, die als bloße „Gestalt" zunächst überhaupt nicht heraustritt, ist z. B. an den Täuschungen zu demonstrieren: es ist ein Umspringen in andere Bezüglichkeiten, wenn Konturen, die zunächst die Runzeln eines welken Blattes zu sein schienen, bei näherem Zusehen sich als etwas anderes, in eins damit aber auch sich selbst anders zeigen, etwa als die Zeichnung eines Schmetterlingsflügels. Auch die Farbe z. B. wird entweder als „Anstrich von" oder als das „Wie" von etwas im Sinne seines natürlichen Aussehens verstanden, oder sie wird als etwas genommen, was nur eben irgendwohin getropft ist usw. Es ist eine besondere Wendung, nämlich eine bestimmte Richtung der Thematisierung, wenn man eine Farbe bloß als eine „bestimmte Farbe" nämlich als spezifische Grundfarbe, oder als Mischung von solchen Grundfarben begreift, oder wenn in dem Begriff des Oktaeders etwas lediglich als stereometrische Gestalt verstanden wird. Diese Thematisierung ist keine bloße „Abstraktion", sie ist nicht nur dahin aufzufassen, daß ein unselbständiges

[1]) Werner, l. c. S. 84.

Digitized by Google

„Moment" eines Gegenstandes herausgestellt würde. In der Thematisierung wird eine — freilich ausgezeichnete — Seite der Farbe, unter der sie sich auch zeigen kann, ganz eigentlich herausgekehrt. Ein weiteres Beispiel sind z. B. die Zahlbegriffe der Naturvölker. Sie enthalten nicht nur den Hinweis auf dingliche Gruppierungen, sondern auch auf die Zählung und deren Mittel, z. B. auf die Hand als das Modell dieser Zählung. Nur gleichsam verdeckt „hat" bzw. „kennt" der Primitive hier die Anzahlen, die als das, was lediglich nach größer und kleiner verschieden ist, erst freizulegen sind. Die Anzahl wird Thema, sofern ihre Ordnung usw. hier die leitende Bewandtnis ist, auf die hin dann etwas 2, 3 usw. „ist".

Die sog. Labilität ist demnach weder etwas der primitiven Vorstellungsbildung Eigentümliches, noch ist sie etwas, dem durch die Stabilität dessen, was in der Thematisierung ergriffen wird, abgeholfen würde. Es ist ein sehr äußerlicher Aspekt, wenn hier stabile und nichtstabile „Vorstellungen" unterschieden werden. Als „primitiv" wird hier etwas angesehen, was tatsächlich nur eben das Ursprüngliche gegenüber der Thematisierung ist. Sicherlich — was thematisch ergriffen wird, ist bereits vorher erschlossen. In der Thematisierung ist aber darum noch keine „Entwicklung" bezeichnet. Die Thematisierung ermöglicht freilich allererst so etwas wie „Wissenschaft". Und es gibt eine Entwicklung in dieser Wissenschaft: anfängliche Vorstellungen werden aufgegeben und durch bessere ersetzt. In der Rationalisierung ist aber dann eine Entwicklung der Vorstellungen selbst, aber keine Stufe der „Vorstellungsbildung" bezeichnet. Die „Objektivität" der Vorstellung liegt hier nicht nur im Gefolge eines bestimmten Verhaltens — sie ist vielmehr etwas, worauf es von vornherein abgesehen ist. Ihr Vorzug kann nur in einer bestimmten Einstellung motiviert werden. Er steht unter derselben Direktive wie die Methode, diese Objektivität zu erreichen. An der Objektivität von Vorstellungen können insbesondere nicht die „Begriffe" gemessen werden, unter denen die Dinge ursprünglich genommen werden. Dem Schema einer Vorstellung steht hier die Kategorie gegenüber. „Kategorie" meint: die antizipierte Hinsicht, unter der die Dinge „fraglich" sind. In der Vorstellung „bewältigt" man einfach das Ob-

Digitized by Google

jekt, das etwas fest Umrissenes ist, dessen verschiedene Auffassungen einander bestätigen und korrigieren können, sofern es hier überhaupt nur ein „Kern" ist, der getroffen werden soll. Etwas anderes aber ist das in der Umsicht waltende Verfügen über die Dinge, sofern man sie anspricht auf .... und sie insofern erschließt, als sie sich zeigen von der Seite, auf die sie gewendet werden. (Die Kategorien als Treffmöglichkeiten sind keine „Bedingungen", — wie etwa die Bedingungen des Experimentators etwas sind, was bei ihm ebenso steht wie die Ausdeutung der Art, wie die Dinge hierbei lediglich eben reagieren, — nämlich ohne sich dabei in dem was sie sind, nun auch zu zeigen). Man versteht sich hier auf die Dinge. Man lernt z. B. etwas kennen. Etwa ein Mineral, sofern man die Bedeutung bestimmter Farberscheinungen darin entdeckt usw. Anderes wiederum kann einem von vornherein „verschlossen" sein. Z. B. bestimmte Farben, sofern deren Konzeption in einer bestimmten Wendung liegt und wir im Bann einer anderen Auslegung befangen sind. Überdies ist es aber ein bestimmtes Durchstimmtsein von ...., in dem es allererst so etwas gibt wie solches sich einsetzendens „Erfahren" (experiri). Vor-sicht, Beobachtung, sich-kümmern-um, dafür-sorgen,-daß .... weisen auf ein bestimmtes Verhältnis-zu der Welt: Man kennt die Dinge schon irgendwie, wenn man irgend etwas Bestimmtes noch nicht ergründet hat. Man muß irgendwie sein, d. i. sich da-seiend befinden, wenn man so etwas soll entdecken können wie „Landschaft" z. B. oder eine sog. „Natur[1])". Nämlich eine Natur im Sinn dessen, was sich nicht nur mir, d. h. unter einer Seite, zeigt als das, was es „ist" (im Sinne von: „bedeutet"), sondern etwas, was sich vorzüglich so darbietet, wie es ist. Oder: sofern man die Physiognomie von etwas entdeckt, wird man gerade selbst von daher „angesprochen". Oder: im Begriff der „Wilden" artikuliert sich das Abständige, wie sie ihren Entdeckern als „Wilde" eben lediglich „vor kamen". Etwas anderes ist z. B. das in dem griechischen Ausdruck βάρβαροι getroffene Verhältnis, in dem der Grieche zu dem insofern „Fremden" steht, als dieser „eine unverständliche Sprache spricht." Und das Entscheidende liegt hier nichtnur in der Art, wie sich der Mensch selbst in seiner Fraglich-

[1]) Vergl. G. Stern, Über das Haben, 1928, Kap. 3.

Digitized by Google

keit auslegend versteht, als vielmehr in der darin faßbaren „Grundart des Seins seines Daseins[1])": ob man z. B. so bei den Dingen ist, daß man sich mit ihnen befassen, sie wahrnehmen kann, und insofern hier über die Dinge verfügt, als sie dann in ihrem Was auf das zurückkommen, auf das hin man sie vorgreifend angesprochen hat, so, daß man sie begreifend dann ganz eigentlich „zur Verwahrung bringt". Oder ob man sich so als zu der Welt gehörig findet, daß man — und das erscheint als „Gleichgültigkeit gegen die Wirklichkeitssphären" — „verlegen" nicht mit den Dingen umgeht und sie auch nicht auf die Seiten hin nimmt, die sie einem unter dem Horizont einer je bestimmten Lage (als „dies" „dort" „vorhandene" z. B.) zukehren, nämlich als das, was sie nun „wirklich sind", — sondern daß man nur eben an dasjenige „rühren" kann, was als ein „Wesen" lediglich die und die „Züge" trägt, d. i. sein Äußeres in dem Sinn „ist", daß man es in der Maske auch „sein" kann, dem man als einem Wesen nicht eigentlich begegnen kann, was man vielmehr in seinem Namen nur eben „berufen" und dem man sich anbefehlen kann.

Die Parallelität des sog. archaisch-primitiven mit dem schizophrenen Denken kann dann nicht mehr dahin gedeutet werden, daß in der Erkrankung eine tiefere biologische Schicht aufbricht. Ich stimme hier mit Mayer-Groß überein; sein Hinweis darauf, daß nicht nur die angeblichen Primitivismen, sondern daß auch Welt- und Religionssysteme verzerrt bei Menschen in Erscheinung treten, die vor ihrer Erkrankung nichts davon wußten, ist schlechthin schlüssig. Indessen — es ist auch hier nicht einfach „die existentielle Einstellung", in die eine beginnende Gehirnerkrankung den Menschen hinüberreißt. Was fürs erste das Stigma der Störung trägt: „außer-sich-geraten-", erschüttert-" oder nur eben „verwirrt-sein" usw. tritt ein im Gefolge bestimmter Erlebnisse. An den sog. Symptomen der Erkrankung zeigt sich eine Änderung in dem Verhältnis zu der Welt. Die Ver-rückung bezieht sich auf die Art des Seins-in der Welt. Das Benommen- oder Besessensein von .... sind nicht einfach Weisen von den Dingen „gerührt" zu werden, — wie Erschütterung, Schreck usw. eben

[1]) Heidegger, Besprechung von E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, II. (Deutsche Lit. Ztg. 1929, Heft 21, S. 1009).

Digitized by Google

weiter nichts als solche „Affekte" sind. Denn die Affekte und Gefühle sind etwas, was „verständlich" ist. Nämlich auf dem Grunde je einer spezifischen „Befindlichkeit". Man lacht z. B. über das, was einem komisch „vorkommt". Man ist hier offen für dasjenige, was eben nur daraufhin einem irgendwie „vorkommen" kann, als man sich hier überlegen löst aus der Situation, in der man es erfährt. Nur insofern man besorgend etwas gewärtigt, erschrickt man über das nicht Erwartete usw. Auch in dem Benommen-sein-von .... ist aber nur eine Art sich-zu-befinden-in der Welt bezeichnet. Die Basis von deren Auslegung ist hier verrückt, wenn man sich als in dem Sinne an die Dinge gewiesen findet, daß man sich nur als ihnen verwandt erfahren kann. H. Lipps.

Digitized by Google

ONTOLOGISCHE BEMERKUNGEN ZUR AXIOMATIK DER EUKLIDISCHEN GEOMETRIE

Im Anschluß an M. Geigers „Systematische Axiomatik der Euklidischen Geometrie".

Von A. GURWITSCH, Berlin

Erst in den letzten Jahrzehnten begann die Idee der mathesis universalis konkrete Erfüllung zu finden. In den unter verschiedenen Namen entstandenen neuen Disziplinen der Logistik, Algebra der Logik, mathematisierenden Logik, in den von Frege, Schröder, Peano, Russel u. a. ausgebildeten Kalkülen werden Tendenzen realisiert, die bis auf Descartes und Leibniz, wenn nicht noch weiter zurückgehen. Bei alledem handelt es sich in erster Linie um die Mathematisierung, d. h. Formalisierung von Gegenstandsgebieten, die sich zunächst noch nicht als mathematische geben und lange Zeit hindurch auch nicht als mathematische behandelt worden sind. Das letztere so lange nicht, als man gewohnt war, in der Mathematik lediglich die Wissenschaft von Größen zu sehen, eine Auffassung, zu deren Überwindung gerade jene auf die Ausbildung einer mathesis universalis gerichteten Tendenzen beigetragen haben. War aber erst einmal deutlich geworden, daß der Kern des formalisierenden und mathematisierenden Verfahrens in dem „raisonnement qui conclut par la force de la forme"[1]) liegt, so war der Weg geöffnet zu einer Formalisierung etwa des syllogistischen und überhaupt des schließenden Verfahrens, und auf diesem Boden konnte sich der logische Kalkül etablieren.

Im Zuge der erwähnten Tendenzen liegt es, ein ähnliches Vorgehen auch gegenüber einer mathematischen Disziplin in Anwendung zu bringen, die gerade in Rücksicht auf einiges, was sonst als spezifischer Vorzug des Mathematischen

[1]) Leibniz, Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain liv. IV chap. XVII § 4.

Digitized by Google

zu gelten pflegt, manches zu wünschen übrig läßt: gegenüber der Axiomatik der Geometrie. Diese von Hilbert[1]) begründete und ausgebaute Forschungsrichtung ist in systematischer Hinsicht nicht vollkommen ausgebaut, mag sie auch nach der mathematisch-deduktiven Seite noch so durchgebildet sein. Die Ungleichartigkeit der verschiedenen Axiome, die nur relativ äußerlich zu Gruppen zusammengefaßt sind, wie die der Verknüpfung, Anordnung usw., die fehlende Systematik bei ihrer Aufstellung u. a. m. machen das Hilbertsche System — und das gleiche gilt von anderen Systemen, die man aufgestellt hat — reichlich undurchsichtig. Es ist nicht einzusehen, weshalb gerade diese und keine anderen Axiome bevorzugt werden, ja noch mehr: prinzipiell ist jede Bevorzugung ausgeschlossen, jeder Satz kann mit beliebigen anderen Sätzen zu einem Axiomensystem zusammengestellt werden. Wenn ein System von Axiomen ausreicht zur Begründung des gesamten Lehrgebäudes der Geometrie, d. h. wenn aus ihm sämtliche bereits von anderswoher gewonnenen Lehrsätze der Geometrie in deduktiver Weise ableitbar sind, dann ist dieses System hinreichend als brauchbar legitimiert. Seine nähere Struktur interessiert nicht, nur seine Leistung für den Aufbau der Geometrie. So kann z. B. in der Euklidischen Geometrie das Parallelenaxiom durch das andere Axiom von der Winkelsumme im Dreieck = 2R ersetzt werden[2]). Ebenso wie innerhalb eines bestimmten Axiomensystems, in diesem Fall des Hilbertschen, prinzipiell jedes Axiom durch jedes beliebige ersetzbar ist, sind auch sämtliche Axiomensysteme — seien sie von projektiv-geometrischen oder von metrischen oder von irgend welchen anderen Gesichtspunkten her gewonnen — untereinander prinzipiell gleichwertig. Keinem kommt gegenüber einem anderen irgendwie ein Vorrang zu, solange sie alle das leisten, was allein von ihnen verlangt wird: eine für den Aufbau der Geometrie in ihrem gesamten Umfange zureichende Grundlage zu liefern.

Diese Sachlage und besonders die Beliebigkeit in der Auswahl der Axiome bzw. der Axiomensysteme bilden eine Schwierigkeit für die philosophische und

[1]) David Hilbert, Grundlagen der Geometrie (zitiert nach der fünften Auflage von 1922).
[2]) Vgl. Hilbert, Grundlagen der Geometrie pag. 33.

Digitized by Google

ontologische Interpretation der Axiomatik. Eine derartige Interpretation findet an den vorliegenden Axiomensystemen keinen Ansatzpunkt. Das ist nicht weiter erstaunlich. Wenn prinzipiell jede Zusammenstellung von Axiomen mit jeder anderen gleichwertig und in diesem ganzen Gebiet keine „natürliche Ordnung" vorhanden ist, sogar das Fehlen einer solchen „natürlichen Ordnung" — nach einer in der axiomatischen Forschung häufig genug geäußerten Ansicht — für das in Frage kommende Gebiet charakteristisch und wesentlich ist — wo soll da die ontologische Analyse ansetzen? Jeder Boden ist ihr entzogen. — Die Möglichkeit zu einer ontologischen Interpretation ist erst durch die Axiomatik Geigers[1]) gegeben. Er ist von solchen und ähnlichen Überlegungen ausgegangen, wie sie eben erwähnt wurden, und ist dazu geführt worden, die Axiomatik der Euklidischen Geometrie von neuen Gesichtspunkten aus systematischer zu gestalten, als es bisher der Fall war. Hierzu hat es einer Reihe neuer Prinzipien und Gedanken bedurft, die im Folgenden dargestellt werden sollen. Der Absicht nach ist die von Geiger aufgestellte Axiomatik relationstheoretisch und mathematisch; aber es ist nicht schwer, den ontologischen Hintergrund herauszustellen, in den die relationstheoretischen Betrachtungen eingebettet sind. Das soll zusammen mit der Darstellung einiger Grundgedanken der Geigerschen Forschungen im Folgenden geschehen.

I.

Diese ontologischen Probleme werden deutlicher, wenn man sich die Tendenz und die konstitutiven Grundgedanken des Geigerschen Werkes vergegenwärtigt. Es handelt sich dabei um die Wesensaxiomatik und die Relationstheorie.

An erster Stelle steht die Überlegung, daß es die Aufgabe der deduktiven mathematischen Theorie ist, eine Gegenstandswelt nachzuzeichnen. Diese „inhaltliche" Auffassung der mathematischen Theorie steht im Gegensatz zur „formallogischen". Für die „formallogische" Auffassung existiert eine solche Gegenstandswelt nicht, sie orientiert sich an der widerspruchslosen Gesamtheit

[1]) Moritz Geiger, Systematische Axiomatik der Euklidischen Geometrie. Augsburg 1924.

Digitized by Google

der Axiome, Definitionen, Lehrsätze, Folgerungen usw., und die Geometrie ist für sie geradezu mit diesem System von Sätzen identisch. Es ist hier nicht der Ort, eingehend die „inhaltliche" Auffassung gegenüber der „formallogischen" zu begründen; erwähnt sei nur, daß die ontologische Relevanz der Mathematik in der „inhaltlichen" Auffassung ihre Stütze findet, obwohl die Differenz der beiden Auffassungen nur die philosophische und ontologische Interpretation der Mathematik, nicht diese selbst angeht. Der „inhaltlichen" Auffassung entstammt die Idee der Wesensaxiomatik. Handelt es sich nämlich um die Nachzeichnung einer Gegenstandswelt, so ist von einer so intendierten Theorie zu verlangen, daß sie sich den Strukturen der Gegenstandswelt anschmiege. Dasjenige, was im Gebiet des Seins primitiv ist, muß auch in der Theorie als primitiv zur Geltung kommen; den Komplikationen und Fundierungsverhältnissen auf der Gegenstandsseite müssen die logischen Komplikationen und der deduktive Aufbau der Theorie entsprechen. Hier erfüllt sich der Gedanke des Spinoza: ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum[1]). Daraus ergibt sich, daß ein vorliegender mathematischer Tatbestand so formuliert werden muß, wie er „ist", und daß nicht durch die Ausdrucksweise eine Richtung oder eine Abfolge in ihn hineingetragen werden darf, die ihm an und für sich fremd ist. So kann man aus $a > b$ schließen $b < a$, ebenfalls aber auch aus $b < a$ den Schluß auf $a > b$ ziehen. Beide Schlußweisen entsprechen aber insofern nicht den Forderungen einer Wesensaxiomatik, als zwischen a und b eine bestimmte asymmetrische Relation besteht, die sowohl von a wie von b aus aufgezogen werden kann. Von dieser einen Relation ist auszugehen, die eine adäquate Beschreibung des Sachverhalts darstellt, anstatt — wie es stets geschieht — von irgend einem Moment des Sachverhalts, das damit eine wesensaxiomatisch und sachlich nicht zu rechtfertigende Bevorzugung erhält, um dann von diesem Moment her die anderen durch Schlüsse abzuleiten. Schlüsse dieser Art, die Geiger „unechte Schlüsse"[2]) nennt, sind in einer Wesensaxiomatik nicht zulässig, wie auch nicht Definitionen des Typus, bei dem ein geo-

[1]) Spinoza, Ethica p. II prop. VII.

[2]) Vgl. hierzu Geiger a. a. O. das I. Kapitel der Einleitung.

Digitized by Google

metrisches Grundgebilde durch die Relationen definiert wird, die es zu einem anderen bereits eingeführten Grundgebilde hat, z. B. Punkt (in der Ebene) als Schnitt zweier Geraden. Hier liegt folgender Sachverhalt vor: es existieren Punkte, sich schneidende Geraden und die Zuordnung von je einem (und nur einem) Punkt zu einem sich schneidenden Geradenpaar. Kein Moment dieses Sachverhaltes ist vor einem anderen bevorzugt oder ihm gegenüber sekundär, d. h. in ihm fundiert, wie das in der angeführten Definition erscheint, in der der Punkt als etwas abgeleitetes auftritt. Es handelt sich um eine „unechte Definition". „Echt" dagegen ist die Definition des Dreiecks als der aus drei Punkten und ihren Verbindungslinien bestehenden Figur. Da sind in der Tat Punkte und Geraden fundierende Elemente, und das Dreieck ist eine Komplikation aus diesen; es wird hierbei nicht ein geometrisches Grundgebilde auf andere „zurückgeführt", sondern aus bereits eingeführten Grundgebilden wird eine Konfiguration aufgebaut. Entsprechend ist auch die Definition des Kreises als des geometrischen Ortes aller Punkte, die von einem festen Punkt gleichen Abstand haben, eine „unechte Definition", da auch hier ein geometrisches Gebilde vermittels Relationen, die andere Gebilde zu ihm (daß es nämlich Punkte auf der Kreislinie gibt) und zu einem weiteren ihrer Art haben (Abstand der Kreispunkte vom Mittelpunkt), auf diese anderen Gebilde reduziert wird und so seine selbständige Eigenart und Eigengeltung verliert. — Ferner müssen Relationen, die ihrerseits in anderen Relationen fundiert sind, auch als solche kenntlich gemacht werden. Schließlich ergibt sich noch aus den Forderungen der Wesensaxiomatik das „Prinzip der Unverträglichkeitsfassung mathematischer Sätze". Ein mathematischer Sachverhalt, der die Momente S und P enthält, darf nicht in der Form beschrieben werden: wenn S ist, ist auch P. Denn S und P sind sachlich gleichgeordnet; S ist nicht das logisch Primäre gegenüber P, das aus ihm gefolgert werden könnte. Ein derartiges Verhältnis der Abfolge hat nur zwischen Sätzen statt, nicht aber zwischen den verschiedenen Momenten eines mathematischen Sachverhaltes. Die zwischen diesen bestehende Gleichgeordnetheit muß in den Aussagen zum Ausdruck kommen. Daher ist in diesem Falle zu formulieren: S und non-P sind miteinander unverträglich; z. B. muß formuliert

Digitized by Google

werden: daß zwei Ebenen sich nur in einem, nicht auch in einem zweiten Punkte schneiden, ist unmöglich, nicht aber — wie es üblich ist — wenn zwei Ebenen sich in einem Punkte schneiden, so schneiden sie sich auch in einem zweiten. Bei dieser letzten Formulierung entsteht der Anschein, als wäre das Sichschneiden im ersten Punkt der Grund für das Sichschneiden im zweiten. Daß beide Momente des Sachverhalts zugleich bestehen und einander gleichgeordnet sind, tritt nur in der Unverträglichkeitsfassung heraus, die den Sachverhalt so darlegt, wie er „ist", und nicht die in ihm enthaltene Unverträglichkeit in eine hypothetische Relation umbiegt. Allerdings kann nachträglich die Unverträglichkeitsfassung: S und non-P sind unverträglich als Folgerungsprinzip gewendet werden: aus S folgt P, und aus non-P folgt non-S.

Mit diesen Ausführungen dürfte wohl hinreichend klargelegt sein, was unter Wesensaxiomatik zu verstehen ist. Betont werden muß, daß sie mit Wesensschau nichts zu tun hat, und daß dieser Begriff sowie die ihn betreffende und aus ihm sich ergebende Problematik innerhalb der Wesensaxiomatik nirgends eine Stelle hat, daß die Lehre von der Wesensschau in ganz anderen Problemsphären ihren Ursprung und ihre Legitimation hat, und daß der Aufbau der Wesensaxiomatik ohne jeden Bezug auf eben diese Lehre und sogar ohne Kenntnis von ihr durchgeführt werden kann[1]). — War früher bemerkt worden, daß die ontologische Relevanz der Mathematik wesentlich an ihrer inhaltlichen Interpretation hängt, so muß jetzt noch hinzugefügt werden, daß es gerade die aus der inhaltlichen Interpretation sich ergebende Wesensaxiomatik ist, die diese Relevanz begründet. —

Die in Frage kommende Gegenstandswelt wird durch Relationen nachgezeichnet. Wie das vor sich geht, sei an einem Beispiel gezeigt. Gegeben sind Elemente dreier Elementensysteme, die als Punkte, Geraden und Ebenen be-

[1]) Diese Bemerkungen sind im Interesse einer sauberen und reinlichen Begriffsscheidung gemacht, nicht um durch Abrücken von der viel und oft mißverstandenen und daher perhorreszierten Wesensschau die Wesensaxiomatik von einem Odium zu befreien. Beide haben nichts miteinander zu tun. Doch ist es die Überzeugung des Verfassers, daß die Lehre von der Wesensschau in dem von Husserl und anderen Phänomenologen vertretenen Sinne innerhalb ihres Problemgebiets durchaus legitim ist.

Digitized by Google

zeichnet werden. Zunächst werden die Relationen aufgestellt, die besagen, daß ein Element eines Systems und ein Element eines anderen Systems ineinander liegen bzw. nicht ineinander liegen. So z. B.: es gibt einen Punkt A, der in einer Geraden a liegt, resp. der nicht in der Geraden a liegt[1]). Diese Relationen werden in allen möglichen Variationen aufgesucht, und sie heißen I-Relationen (Inzidenz-Relationen) erster Stufe, weil sie nur eine Inzidenz enthalten[2]). Dann werden — ebenfalls in sämtlichen Variationen sowohl der Elemente wie der Vorzeichen — die Relationen aufgestellt, die zwei Inzidenzen enthalten, also z. B. der Punkt A liegt zugleich in der Geraden a und in der Ebene α[3]): die I-Relationen zweiter Stufe. Dann entsprechend — wieder in allen möglichen Variationen — die I-Relationen dritter Stufe[4]), vierter Stufe usw. Natürlich muß man bei einer Stufe abbrechen, da man dieses Verfahren nicht ad infinitum weitertreiben kann; daß man das darf, ohne Gefahr zu laufen, auf höheren Stufen Relationen zu vernachlässigen, die für die Axiomatik notwendig sind, läßt sich relationstheoretisch beweisen, ebenso auch, von welcher Stufe ab man nicht mehr weiter zu untersuchen braucht. Doch kann dieser Beweis hier nicht einmal angedeutet werden. Außer diesen Relationen, den *setzenden*, sind die *ausschließenden* zu untersuchen, die besagen, daß es ein oder mehrere Elemente eines Systems gibt, die niemals mit einem oder mehreren Elementen eines anderen Systems ineinander liegen bzw. auseinander liegen. Z. B. es gibt eine Gerade a, in der keine n Punkte liegen, resp. außerhalb deren keine n Punkte liegen[5]). Auch hier folgt auf die Untersuchung der Relationen erster Stufe, die eine derartige Inzidenz enthalten, die der zweiten Stufe, bei der zwei derartige Inzidenzen vorkommen, dann die Untersuchung der Relationen drit-

1) Symbolisch: + (A, a) bzw. — (A, a).

2) Es sei noch bemerkt, daß von Punkten, Geraden und Ebenen in der üblichen Weise die Rede ist als von Gegenständen, die mit großen lateinischen, kleinen lateinischen und griechischen Buchstaben bezeichnet werden, und daß vom „anschaulichen" Gehalt der wahrgenommenen „Punkte", „Geraden" und „Ebenen" nichts hineingenommen wird.

3) Symbolisch: [+(A, a) +(A, α)].

4) Z. B. [+(A, a) —(a, α) —(A, α)]: es gibt einen Punkt A, der in der Geraden a liegt, nicht in der Ebene α, und dieselbe Gerade a liegt auch nicht in α.

5) Symbolisch: +(a,—n A), bzw. —(a,—nA).

Digitized by Google

ter Stufe usw. Dabei können bei den Relationen höherer als erster Stufe setzende und ausschließende zusammen vorkommen. Auch hier kann — auf Grund einer ähnlichen wie der eben erwähnten relationstheoretischen Überlegung — die Untersuchung auf einer bestimmten Stufe abgebrochen werden, ohne daß man Gefahr läuft, für die Axiomatik wesentliche Relationen zu verfehlen; ganz zu schweigen von den zahlreichen technischen Möglichkeiten, die sich aus mannigfachen Überlegungen ergeben und dazu dienen, die Untersuchung abzukürzen und zu vereinfachen.

Die Relationen werden in einer bestimmten Weise geordnet, und es wird eine Tabelle der Relationen aufgestellt. Diese Ordnung wird von Ordnungsprinzipien beherrscht, die ausführlich darzulegen hier zu weit führen würde. Bemerkt sei nur, daß in der Aufstellung dieser Prinzipien und in ihrem Inhalt sich die Forderung Descartes' verwirklicht, mit der Untersuchung beim Einfachen zu beginnen und von da zum Komplizierteren und Zusammengesetzten überzugehen[1]).

Nachdem diese beiden Momente an der Geigerschen Untersuchung — die Wesensaxiomatik und das relationstheoretische Verfahren — herausgehoben sind, kann nunmehr der ontologische Hintergrund herausgestellt werden. Dabei sei mit der Erörterung des Kategorialen begonnen.

II.

Der oberste regionale Begriff, der für eine Durchforschung der Axiomatik der Euklidischen Geometrie in Betracht kommt, ist der Begriff der Räumlichkeit überhaupt. Räumlichkeit in diesem Sinne besagt bei der relationstheoretischen Wendung, die die Untersuchung einschlägt, nichts weiter als das Bestehen von Relationen und Relationsgefügen. Das, was in diesen Relationen steht, ist auf keine andere Weise bestimmt und bestimmbar, als durch das System der Relationen. Die Elemente der Relationen werden durch die Relationen selber und nur durch diese definiert. Der Begriff der Räumlichkeit über-

[1]) Descartes, Discours de la Méthode. 2nd partie. Oeuvres de Descartes publiées par Ch. Adam et P. Tannery VI pag. 18 f.

Digitized by Google

haupt geht auf Gegenständliches, auf Gegenstandswelten — und zwar unendlich viele — und insofern ist er ein echter ontologischer Begriff. Doch kommt allen diesen Gegenstandswelten, dem Gegenständlichen, das mit Räumlichkeit überhaupt gemeint ist, die Eigentümlichkeit zu, daß sie lediglich eine formale Verfassung besitzen, oder anders ausgedrückt, daß nur das Formale ihrer Konstitution in Betracht zu ziehen ist. Es handelt sich bei Räumlichkeit um einen Begriff der formalen Ontologie. — Solange von Räumlichkeit schlechthin die Rede ist, bleiben auch die Relationen und Relationsgefüge selbst noch in weitem Maße unbestimmt. Auf dieser ontologischen Stufe ist zunächst die Scheidung von „innersystematischen" und „intersystematischen" Relationen vorzunehmen, d. h. es sind die Relationen, die zwischen den Elementen jeweils eines Systems bestehen, von denen abzuscheiden, die zwischen Elementen jeweils verschiedener Systeme statthaben. Diese Unterscheidung ergibt sich ohne weiteres daraus, daß Räumlichkeit ein Relationsgefüge vielfacher Elemente besagt, wobei die Elemente ihrerseits nicht untereinander gleichartig sind (es wenigstens nicht zu sein brauchen), sondern verschiedenen und zwar unbestimmt wieviel verschiedenen Systemen angehören können. Auch die von Geiger als „qualitativ" bezeichneten Axiome haben hier, bei der Räumlichkeit schlechthin, ihren Platz. („Qualitative Axiome" sind solche, die etwas über die Qualität der Relation aussagen, wie z. B. daß sie symmetrisch, d. h. mit der inversen identisch ist usw. Ihnen stehen gegenüber die „existentialen Axiome", die über die Existenz von Elementen, die in den betreffenden Relationen stehen, Aussagen machen, wie z. B.: zu jedem Punktepaar gibt es eine Gerade, in der das Punktepaar liegt; oder zwei Geraden schneiden sich nicht in zwei Punkten usw.). Daß eine Relation stets sinnvoll anwendbar ist gegenüber den für sie in Betracht kommenden Elementen, ergibt sich aus der Universalität der Relationen für das in Frage stehende Gebiet; durch sie und nur durch sie sollen die Elemente allererst definiert und nicht etwa erst nachträglich, nachdem sie bereits anderweitig bestimmt sind, in Beziehung gesetzt werden. Die Relationen sind durchaus das Erste gegenüber den Elementen, die von ihnen her ihre Bestimmung erfahren; und so ist es klar, daß sich Elemente

Digitized by Google

unter keinen Umständen dem Einbezogenwerden in die Relationen entziehen können. Ebenso gehört die Definitheit auf diese ontologische Stufe der Räumlichkeit schlechthin, sie ist für alle im Gebiete der Räumlichkeit auftretenden Relationen und Relationszusammenhänge charakteristisch. Ebenso die Frage der Symmetrie. Die intersystematischen Relationen, d. h. die I-Relation ist stets symmetrisch. Bei den innersystematischen gibt es beide Möglichkeiten, die der Symmetrie und die der Asymmetrie, doch ist Asymmetrie dann stets mit Komplementarität verbunden[1]).

Die Euklidische Räumlichkeit ordnet sich nicht ohne weiteres und unmittelbar der Räumlichkeit schlechthin als Sonderfall unter. Zwischen dem obersten regionalen Begriff und der Euklidischen Geometrie, die einen bereits ganz speziellen Fall möglicher Geometrie darstellt, also eine unterste Spezialisation ist, steht als Zwischenglied der Raumtypus. Dabei bleibt es einstweilen dahingestellt, ob der Raumtypus als eine unmittelbare Sondergestaltung der Räumlichkeit überhaupt zu gelten hat, ob dieser Begriff also direkt und unmittelbar dem obersten regionalen nachgeordnet ist, oder ob zwischen diesen noch weitere vermittelnde Begriffe anzuerkennen sind. Eine Entscheidung hierüber kann nur die Weiterentwicklung und Ausbildung der relationstheoretischen Forschung und die an sie sich anschließende ontologische Interpretation bringen. — Die dem Raumtypus zugehörigen Relationen sind eingeschränkter und das heißt bestimmter als die der Räumlichkeit schlechthin zugehörigen. Für diese waren noch alle Möglichkeiten offen; die qualitativen Axiome bedeuten keine Bestimmungen im Sinne von Einschränkungen; sie geben den Relationen alle Möglichkeiten frei, und damit ist gleichbedeutend, daß sie sie völlig unbestimmt lassen. Auf der ontologischen Stufe des Raumtypus beginnen die Beschränkungen, es werden Möglichkeiten unterbunden, und eine Reihe von Möglichkeiten ist in den Geometrien, die dem jeweiligen Raumtypus als seine Sonderfälle unterstehen, nicht mehr aktualisiert. Die Bestimmungen, die auf

[1]) Die „qualitativen Axiome" haben bei Geiger nicht die ausgezeichnete Sonderstellung, die ihnen hier zugewiesen wird. Sie rangieren bei ihm durchaus in einer Reihe mit den eigentlichen Axiomen, den „existentialen". Die abweichende Anordnung wird später noch etwas begründet werden.

Digitized by Google

dieser ontologischen Stufe statthaben, drücken sich in den Postulaten aus, die bei Geiger von den Axiomen scharf geschieden werden, während man sonst Postulate und Axiome zusammenzunehmen und im Grunde kaum zu unterscheiden pflegt. Es dürfen in allen Geometrien, die dem betreffenden Raumtypus angehören, keine Relationen aufgestellt werden, die den Postulaten widersprechen. Die Postulate haben so die Funktion, Relationen zu verbieten, und das besagt bei dem axiomatischen Aufbau der Geometrie, daß axiomatische Festsetzungen verboten werden. Die Postulate sind Anforderungen, die an die Axiome (natürlich nicht an die qualitativen, sondern nur an die existentialen) gestellt werden, und denen die Axiome nicht widersprechen dürfen. Mit den Postulaten wird die Aufstellung von Axiomen eingeengt. Die Postulate legen also einerseits den nachkommenden Axiomen Beschränkungen auf, und andererseits charakterisieren sie den Raumtypus, um den es sich jeweils handelt. An dieser Stelle ist der Unterschied zwischen Postulaten und Axiomen zunächst dahin zu fassen, daß die Postulate den Axiomen ontologisch vorgeordnet sind, ein weiterer Unterschied wird sich später noch ergeben. Der Raumtypus wird seiner formalen Verfassung nach also durch die Postulate charakterisiert; für den Raumtypus, der hier in Frage kommt, für denjenigen, dem sich der Euklidische Raum als Sonderfall einordnet, sind diejenigen Gesetzmäßigkeiten charakterisierend, die Geiger „unechte Postulate" nennt[1]). Diese Gesetzmäßigkeiten besagen: „Wenn die Gesamtheit der Elemente eines Systems, die in einem Element A_2 eines anderen liegen, auch in einem zweiten B_2 dieses andern liegen, so liegen umgekehrt alle Elemente des ersten Systems, die in B_2 liegen, auch in A_2" (Postulat 2, Äquivalenzpostulat); ferner sind dann A_2 und B_2 identisch (Postulat 3, Identitätspostulat). Die Anzahl der Elemente eines jeden Elementensystems ist nicht beschränkt, es gibt deren beliebig viele; und zwar so, daß einerseits in jedem Element eines Elementensystems beliebig viele Elemente eines anderen Elementensystems liegen, daß aber andererseits nicht alle Elemente eines oder mehrerer Elementensysteme in einer endlichen Anzahl von Elementen eines anderen Elementensystems liegen. Das besagt, in je-

[1]) Vgl. Geiger a. a. O. Kap. IV § 2.

Digitized by Google

dem Element eines Elementensystems liegen beliebig viele Elemente eines anderen, aber auch außerhalb dieses Elementes liegen beliebig viele Elemente eines anderen Systems. Diese Postulate betreffen die I-Relation als intersystematische, für die innersystematische Relation, die L-Relation (Lage-Relation, z. B. die Lage der Punkte auf einer Geraden)[1]) gilt, daß es auf einer Geraden keinen ersten und keinen letzten Punkt gibt, und daß zwischen zwei Punkten einer Geraden stets noch ein dritter existiert. Diese Postulate sind von Geiger[2]) sofort für Punkte aufgestellt worden, betreffen also die Lage-Relationen der Punkte auf einer Geraden; ihrem Sinne nach aber gelten sie — mit geringfügigen Modifikationen meist des Ausdrucks — auch für die Lage-Relationen von Geraden in der Ebene[3]). Die spezialisierte Form, in der diese Postulate der L-Relationen auftreten, tangiert nicht ihre ihnen qua Postulaten zukommende wesentliche Eigentümlichkeit. Diese läßt sich an den Postulaten der I-Relation sofort erkennen. In den Postulaten ist die Rede von Elementen, die sich zu Systemen zusammenschließen, und von Beziehungen, die zwischen Elementen jeweils verschiedener Systeme statthaben, das aber ohne spezifizierende Unterscheidung der Elementensysteme. Es handelt sich um Elementensysteme überhaupt ohne unterscheidende Angabe darüber, was das jeweils für Elementensysteme sind. Nur daß sie verschieden sind, kommt im Inhalt der Postulate zum Ausdruck, nichts aber, was zu ihrer näheren Bestimmung beiträgt. Für die Postulate kommen die Elementensysteme rein als solche und als verschiedene in Betracht, während sie in Hinsicht auf eine spezifische Charakterisierung unbestimmt bleiben. So kommen in den Postulaten zwar geometrische Tatbestände zum Ausdruck, doch sind diese von allgemeinerer und überhaupt anderer Natur als die geometrischen Tatbestände, die in den Axiomen ihren

[1]) Von den innersystematischen Relationen wird in dieser Arbeit nur die L-Relation berücksichtigt, die die asymmetrische innersystematische ist. Die symmetrische bleibt außer Betracht, da bei den Axiomen, die zur Metrik führen, neue Gedankengänge hereinkommen und die ganze Untersuchung sich kompliziert. Es ist hier nur von den Axiomen die Rede, die zum Aufbau der projektiven oder deskriptiven Geometrie gehören, bei der also Maßbeziehungen, Strecken- und Winkelgrößen u. dgl. nicht vorkommen.

[2]) Vgl. Geiger a. a. O. Kap. V § 3. [3]) Vgl. Geiger a. a. O. Kap. V § 11 ff.

Digitized by Google

Ausdruck finden. In dieser Hinsicht rangieren die Axiome durchaus in einer Reihe mit den Lehrsätzen. Der Unterschied zwischen Postulaten und Axiomen, der vorhin nur in der ontologischen Rangordnung lag, stellt sich nunmehr als ein inhaltlicher heraus; er ist begründet in der prinzipiellen Differenz der Aussagen von Postulaten und Axiomen, eine Differenz, die darin liegt, daß das eine Mal von Elementensystemen schlechthin, das andere Mal von bestimmten Elementensystemen die Rede ist. Man kann mit etwas Zuspitzung sagen, die Axiome sind Sätze über geometrische Tatbestände, während die Postulate keine geometrischen Tatbestände zum Ausdruck bringen, wenigstens nicht in der Weise wie die Axiome es tun, sondern sie stellen Sätze über Axiome dar, nämlich Anforderungen an Axiome. Das gilt besonders im Hinblick auf die vorhin erwähnte und im Folgenden des Näheren zu besprechende Funktion der Postulate, die Aufstellung von Axiomen zu verbieten. Von hier aus gewinnt auch die ontologische Vorrangstellung, die den Postulaten zuerkannt wurde, ihr Recht und ihre Begründung.

Nach der Erörterung der Kategorien, die zu den Begriffen Räumlichkeit schlechthin und Raumtypus gehören, muß nun auf das Inhaltliche, das mit diesen Begriffen umgrenzt ist, eingegangen werden.

Zunächst ist wichtig, daß die ontologische Analyse der Axiomatik der Euklidischen Geometrie bei dem Begriff der Räumlichkeit schlechthin einsetzen muß. Ihr gehören sämtliche in der Tabelle der Relationen nach bestimmten Ordnungsprinzipien angeordneten Relationen an, soweit sie einander nicht widersprechen, also möglich sind. Was hier vorliegt, ist eine omnitudo possibilitatum. Es hat noch keinerlei Beschränkung für die possibilitates stattgefunden, noch keinerlei Auswahl aus ihnen ist vorgenommen worden. Sämtliche Möglichkeiten liegen auf der ontologischen Stufe der Räumlichkeit schlechthin vor, und sie alle sind untereinander gleichwertig. Dieser Inbegriff der uneingeschränkten Möglichkeiten gehört ontologisch zum Begriff der Räumlichkeit schlechthin, und man kann geradezu sagen, Räumlichkeit überhaupt ist dieser Inbegriff von Möglichkeiten. Der oberste regionale Begriff der Geometrie enthält die Fülle der überhaupt vorhandenen Möglichkeiten.

Digitized by Google

Der Schritt von der Räumlichkeit schlechthin zum Raumtypus geschieht kategorial durch die Einführung des Begriffs der Postulate. Dieser Schritt ist nunmehr auch im Inhaltlichen zu vollziehen. Man geht mit den Postulaten an die angeordneten Relationen heran und untersucht, wie diese sich zu den Postulaten verhalten. Eine Klasse von Relationen läßt sich aus den Postulaten ableiten, d. h. ihre Negierung führt zu Widersprüchen mit den Postulaten[1]). Diese Relationen sind für den in Rede stehenden Raumtypus immer erfüllt, sie sollen die „ableitbar möglichen" Relationen heißen. Eine zweite Klasse von Relationen steht mit den Postulaten in Widerspruch[2]); sie sind für den in Rede stehenden Raumtypus niemals erfüllt und sollen „ableitbar unmögliche" Relationen heißen. Mit diesen zwei Klassen ist aber die Gesamtheit aller aufgestellten Relationen nicht erschöpft, es bleibt noch eine dritte Klasse von Relationen übrig: die nämlich, über die sich aus den Postulaten nichts ausmachen läßt, und die selbst wie auch ihre Negierung zu keinen Widersprüchen mit den Postulaten führen. Diese Relationen werden als „freie Möglichkeiten" bezeichnet[3]).

Man sieht, wie auf der ontologischen Stufe des Raumtypus bereits eine Einschränkung der Gesamtheit der Möglichkeiten stattfindet. Ein Teil der Relationen ist durch die Postulate für unmöglich erklärt, ein zweiter Teil hat seinen Möglichkeitscharakter ebenfalls verloren, indem er sich als stets erfüllt herausgestellt hat. Ungeachtet dieser Determinationen bleiben aber noch offene Möglichkeiten, eben jene Relationen, für die sich aus den Postulaten nichts ergibt: die „freien Möglichkeiten".

Der Übergang vom Raumtypus zum Euklidischen Raum vollzieht sich vermittels eines neuen Prinzips, das ebenfalls als Postulat gilt, das aber nicht zur ontologischen Stufe des Raumtypus gehört, sondern spezifisch zu der des Euklidischen Raums. Dieses Postulat besagt, daß sämtliche freien Mög-

[1]) Z. B. sämtliche setzenden Relationen erster Stufe: $\pm$(A,a); $\pm$(a, α) usw.

[2]) Z. B. sämtliche ausschließenden Relationen erster Stufe vom Typus $\pm$(A,—a); $\pm$(a,—A) usw.

[3]) Z. B. [+(A, a) +(B, a) +(A, b) +(B, b)] zwei Punkte und zwei Geraden, die ineinander liegen.

Digitized by Google

lichkeiten axiomatisch als unmöglich gesetzt werden sollen. Der Inbegriff dieser auf Grund des „Postulats des Verbots freier Möglichkeiten" erhaltenen Verbote ist das System der Axiome der Euklidischen Geometrie.

Man sieht sofort, daß in der systematischen Axiomatik die Axiome den Charakter von Verboten haben, und nicht — wie sonst — den von positiven Setzungen. Schon beim Übergang von der Räumlichkeit schlechthin zum Raumtypus haben Einschränkungen der vordem in keiner Weise beschränkten Möglichkeiten stattgefunden. Der Übergang vom Raumtypus zur Euklidischen Geometrie zeigt mit besonderer Deutlichkeit, daß der Weg vom Möglichen zum „Wirklichen", vom Unbestimmten zum Bestimmten über Einschränkungen und Verbote geht. Hier kommt der Gedanke des Spinoza: omnis determinatio est negatio zu seinem Recht. Die Axiome verbieten Relationen, über die durch die Postulate nichts auszumachen war, und die als freie Möglichkeiten offen blieben. Es werden durch die Axiome keine neuen mathematischen Möglichkeiten geschaffen, sondern es wird im Gegenteil der Bezirk des mathematisch Möglichen verengt, und zwar so weit, daß überhaupt keine Möglichkeiten mehr bestehen bleiben. Die Räumlichkeit schlechthin stellte etwas völlig Unbestimmtes dar, alle nur vorhandenen Möglichkeiten gelten auf dieser ontologischen Stufe, die Euklidische Geometrie ist ein konkret vorliegendes geometrisches System, sie ist etwas „Wirkliches", hier ist alles bestimmt und determiniert, Möglichkeiten existieren nicht mehr.

Überblickt man das Ganze der Untersuchung, so ist festzustellen, daß sie von dem zunächst in der Scholastik ausgebildeten und dann von Leibniz wieder aufgenommenen Gedanken beherrscht wird, die Untersuchung der Möglichkeiten müsse vorangehen vor der der Wirklichkeiten. Schritt für Schritt wird von der Räumlichkeit schlechthin, die gleichbedeutend ist mit der omnitudo possibilitatum, zum Raumtypus vorgegangen, bei dem die Möglichkeiten schon beschränkter sind, obwohl da noch freie Möglichkeiten verbleiben, und schließlich zum Euklidischen Raum, wo keine freien Möglichkeiten mehr bestehen und alles bestimmt und determiniert, d. h. „wirklich" ist. Das „Wirk-

Digitized by Google

liche" stellt sich als ein Spezialfall der Möglichkeiten heraus — womit natürlich nichts über eine Ausgezeichnetheit der Euklidischen Geometrie gegenüber einer Nicht-Euklidischen gesagt sein soll. Auch eine Nicht-Euklidische Geometrie, z. B. die Lobatschewskij'sche ist eine „Wirklichkeit", auch sie ist ein Spezialfall der Möglichkeiten, und auch zu ihr kommt man auf dem Wege der Einschränkung von freien Möglichkeiten.

Das „Postulat des Verbots der freien Möglichkeiten" läßt allerdings nur die „existentialen" Axiome gewinnen, nicht die „qualitativen", von denen es sofort klar ist, daß sie auf diesem Wege nicht zu erhalten sind. Das ist mit einer der Gründe, weshalb in dieser Abhandlung im Unterschied von der Geigerschen Anordnung die „qualitativen" Axiome von den „existenzialen" abgetrennt und der ontologischen Stufe der Räumlichkeit schlechthin zugewiesen worden sind. Im einzelnen vollzieht sich die Untersuchung so, daß man mit den Postulaten an die Tabelle der geordneten Relationen herantritt und sie Schritt auf Schritt durchrechnet, bis man eine axiomfähige Relation findet und sie für verboten erklärt. Dann muß bei der weiteren Untersuchung dieses Axiom in derselben Weise benutzt werden wie die Postulate. Die Anzahl der Selektionsprinzipien vermehrt sich also mit jedem neu aufgefundenen Axiom.

Das wichtigste Resultat der bisherigen Betrachtungen ist, daß es ein Prinzip des Übergangs vom Raumtypus zum Euklidischen Raum gibt. Das bedeutet: es gibt eine Gesetzmäßigkeit, mit Hilfe derer man die Axiome systematisch aufsuchen kann. Die Axiome haben eine gewisse Ordnung und sind nicht zufällig und aufs Geratewohl nebeneinander gestellt. Man sieht ein, warum diese, gerade diese und keine anderen Axiome aufzustellen sind. Das „Prinzip des Verbots der freien Möglichkeiten" gestattet, die Axiome systematisch aufzusuchen, anstatt sie planlos zusammenzuraffen. Man hat in dem „Postulat des Verbotes der freien Möglichkeiten" ein Prinzip, das die Axiome als solche qualifiziert und braucht die Aufstellung eines bestimmten Axiomensystems nicht mehr damit allein zu begründen, daß man gerade die aufgestellten Axiome zum Aufbau des geometrischen Lehrgebäudes benötigt. Mit Hilfe dieses Prinzips wird eine Reihe von Mißständen, die den früher aufgestellten Axiomensystemen an-

Digitized by Google

hafteten, beseitigt, und man kann mit einem gewissen Recht das so gewonnene Axiomensystem als ein ausgezeichnetes ansehen. Freilich ist das Prinzip des Verbots der freien Möglichkeiten sicher nicht die letzte und endgültige Formulierung der Gesetzmäßigkeit, die die Axiomatik der Euklidischen Geometrie beherrscht, und hinter ihm verbirgt sich ein tieferer sachlicher Zusammenhang. Diesen herauszustellen muß das Ziel weiterer, tieferer und umfassenderer Forschungen sein.

III.

Vier Probleme treten auf, wenn das System der Axiome in der angegebenen Weise gewonnen und aufgestellt ist. Es muß der Beweis erbracht werden, daß die Axiome und die aus ihnen gezogenen Folgerungen untereinander nicht zu Widersprüchen führen; daß ferner die Axiome auch wirklich Axiome sind, d. h. daß sie nicht auseinander ableitbar sind. Ferner ist zu zeigen, daß das System der Axiome komplett ist; das bedeutet, daß man wirklich alle Axiome hat, und daß keine anderen Axiome außer den aufgestellten existieren können. Das Komplettheitsproblem ergibt sich aus dem Wesen der eingeschlagenen Methode; man kann die Stufen nicht ad infinitum durchrechnen, auf irgend einer Stufe muß man die Untersuchung abbrechen, und daher muß man den Beweis erbringen, daß auf den höheren, in die Untersuchung nicht einbezogenen Stufen keine weiteren Axiome auftreten können. — Die Ordnungsprinzipien schreiben der Untersuchung eine bestimmte Ordnung vor, und bei dieser ergibt sich ein System von Axiomen; wenn nun die Ordnung geändert wird, so ist es keineswegs selbstverständlich, daß sich bei der geänderten Reihenfolge dasselbe System von Axiomen herausstellt. So ergibt sich das Problem der Geschlossenheit des Axiomensystems, die Frage, wie weit das gewonnene Axiomensystem von der Reihenfolge und der Ordnung abhängig oder unabhängig ist.

Das Widerspruchsproblem findet eine teilweise Lösung dadurch, daß Axiome höherer Ordnung, d. h. später aufgefundene mit Axiomen niederer Ordnung, d. h. früher gefundenen, nicht in Widerspruch geraten können, soweit es sich um Axiome handelt, die zur gleichen Relation (der I- oder L-Relation)

Digitized by Google

gehören. Das ist durch die Methode der Untersuchung verbürgt. Es wird eine bestimmte Ordnung eingehalten, und die bereits aufgestellten Axiome werden bei der Untersuchung höherer, d. h. in der Tabelle später auftretender Relationen auf Axiomfähigkeit hin benutzt. Es gehört zum Wesen der Methode, die Relationen auf ihre Verträglichkeit und Unverträglichkeit mit den Postulaten und auch mit den bereits aufgestellten Axiomen zu untersuchen. So ist in der Tat die Widerspruchslosigkeit zwischen den Axiomen gewährleistet, und auch zwischen den Konsequenzen aus den Axiomen, d. h. den Lehrsätzen, da als Lehrsätze immer wieder Relationen und Relationsgefüge auftreten. Dagegen bleibt die Frage, ob nicht zwischen den Axiomen und den aus ihnen folgenden Lehrsätzen, soweit sie zu verschiedenen Relationen, z. B. der I- und L-Relation gehören, Widersprüche auftreten können. Diese Seite des Widerspruchsproblems ist mit den bisherigen Methoden noch nicht erledigt.

Das Unableitbarkeitsproblem löst sich bei der eingeschlagenen Methode verhältnismäßig leicht. Sofort ist klar, daß später aufgefundene Axiome nicht aus den früheren ableitbar sind. Nur die Relationen werden ja als Axiome gesetzt, und das heißt axiomatisch verboten, über deren Möglichkeit und Unmöglichkeit aus den Postulaten und den bereits aufgefundenen Axiomen sich nichts ausmachen läßt. Das eben charakterisiert sie als „freie Möglichkeiten", und so gewährleistet das „Postulat des Verbots der freien Möglichkeiten" die Unableitbarkeit der späteren Axiome aus den früheren. Die Unableitbarkeit der früher gefundenen Axiome von den späteren hingegen ist nicht so ohne weiteres einzusehen. Doch bietet das relationstheoretische Verfahren Methoden, diese Unableitbarkeit von Fall zu Fall darzutun, und zwar in einsichtiger Weise aus dem Bau und dem Inhalt der Axiome selber. Die Unableitbarkeit läßt sich einsehen und verstehen, sie ist nicht nur hinzunehmen und zu konstatieren, wie das bei den klassischen Unableitbarkeitsbeweisen (denen für das Parallelenaxiom) der Fall ist. Man fragt nach den Bedingungen, unter denen das Axiom I aus dem Axiom II ableitbar wäre, und weist nach, daß diese Bedingungen nicht erfüllt sind. Man braucht nicht einmal immer auf dieses Verfahren zu rekurrieren; oft schon läßt die Struktur der Axiome ihre Unableitbarkeit erken-

Digitized by Google

nen, z. B. ist ein Axiom, in dem die Ebene eine Rolle spielt, sicher nicht aus einer Gruppe von Axiomen ableitbar, in denen die Ebene nirgends vorkommt. Da ferner — wie sich zeigen läßt — nicht jede Relation von beliebig hoher Stufe axiomfähig ist, man es also immer mit einer wohlabgegrenzten Gruppe von Axiomen zu tun hat, ist das immer zum Ziele führende Verfahren stets anwendbar, um die Unableitbarkeit der Axiome nachzuweisen.

Mit dem letzten Punkt ist bereits das Komplettheitsproblem berührt. Dieses ist für die L.-Relation von Geiger erledigt worden, indem er gezeigt hat, daß das Transitivitätsaxiom[1]) alle weiteren Axiome höherer Stufe unmöglich macht. Würde eine Relation höherer Stufe axiomatisch verboten werden, so würde sich ein Widerspruch zu dem Transitivitätsaxiom ergeben. Das bedeutet, daß es auf den höheren Stufen keine freien Möglichkeiten gibt. Das Entsprechende hat er auch für die Schnittpunkte der Geraden eines vollständigen Vierseits nachgewiesen; auch hier macht ein Axiom alle weiteren unmöglich. Für die I-Relation hat Geiger einen entsprechenden Beweis nicht erbracht; die Überlegungen über Dreieck, Dreiseit und Tetraeder fallen aus dem relationstheoretischen Rahmen heraus und sind in mancher Hinsicht unbefriedigend. Es ist jedoch möglich, die Komplettheit der I-Axiome für das Dreidimensionale rein relationstheoretisch und aus der Struktur der Axiome heraus zu beweisen, worauf hier nicht eingegangen werden kann, weil das zu sehr in relationstheoretische Überlegungen hineinführen würde, und weil der Beweis rein mathematischen Charakter hat.

Das Geschlossenheitsproblem führt zur Aufstellung des „Geschlossenheitssatzes“[2]). Es läßt sich zeigen, daß in der Tat das Axiomensystem unabhängig ist von der Ordnung, in der die Axiome gewonnen wurden. Doch gilt das nur für die setzenden Axiome, nicht für die ausschließenden. Bei den letzteren ist es nicht möglich, sich von der Untersuchungsordnung frei zu machen. Das heißt, das vorliegende System von ausschließenden Axiomen ist nur dann zu gewinnen, wenn man die benutzte Untersuchungsordnung einhält.

[1]) [12, 23, 31] V. Es ist unmöglich, daß Punkt 1 vor Punkt 2, Punkt 2 vor Punkt 3 und Punkt 3 vor Punkt 1 liegt. [2]) Vgl. Geiger a. a. O. Kap. IV § 24 ff.

Digitized by Google

Woran das liegt, daß die ausschließenden Relationen sich anders verhalten als die setzenden, ob an dem spezifischen Charakter der setzenden und der ausschließenden Relationen oder woran sonst — ist ein Problem, das weitere Untersuchungen erforderlich macht. Überhaupt gibt der Geschlossenheitssatz Anstoß zu weiteren Forschungen, wie noch manches andere Détail des Geigerschen Werkes, das durchaus keinen Abschluß der relationstheoretischen Forschung darstellt, sondern einen allerersten Anfang. Die Übersichtlichkeit der Methode und ihre bisher erwiesene Fruchtbarkeit verspricht noch manches interessante Resultat zu Tage zu fördern. Freilich ist dazu ein weiterer Ausbau sowohl der theoretischen Gedanken wie auch der Symbolik erforderlich.

IV.

Zum Schluß seien ein paar mathematisch interessante Konsequenzen des Geigerschen Werkes erwähnt.

Die Geometrie, deren Axiomensystem in der angegebenen Weise gewonnen wird, ist nicht die gewöhnliche Euklidische Geometrie, die „Schulgeometrie", sondern die projektive Geometrie. Dabei ist nicht vom Fehlen der Metrik die Rede, sondern davon, daß in der projektiven Geometrie bekanntlich kein Parallelismus existiert. Einer der ersten Schritte, den man bei der Darstellung dieser Disziplin tut, ist die Beseitigung des Parallelismus durch die Einführung der „idealen" Elemente. Man tut das, um eine Reihe von Sätzen allgemeiner zu gestalten, bei denen in der üblichen, nicht projektiven Auffassung Ausnahmen bestehen. Die Einführung der „idealen" Elemente geschieht bekanntlich in folgender Weise. Man führt in der Ebene auf der Geraden einen und nur einen unendlich fernen Punkt ein, der den Schnittpunkt bildet zwischen dieser Geraden und allen Geraden, die zu ihr parallel sind. Ferner nimmt man an, daß alle unendlich fernen Punkte aller Geraden der Ebene selber auf einer Geraden liegen, der unendlich fernen Geraden. Auf die mathematischen Zusammenhänge, weshalb das unendlich Ferne in der projektiven Ebene als Gerade gedeutet wird, kann hier nicht eingegangen werden. Jedenfalls komplettiert man die Ebene durch die unendlich ferne Gerade. Wie gesagt, bedeutet der Parallelismus zweier und mehrerer Geraden dann, daß ihr Schnitt-

Digitized by Google

punkt auf der unendlich fernen Geraden liegt, d. h. daß sie den gleichen „idealen" unendlich fernen Punkt gemeinsam haben. Entsprechend komplettiert man den Raum durch die unendlich ferne Ebene. Parallelismus zweier und mehrerer Ebenen bedeutet dann, daß ihre Schnittgerade der unendlich fernen Ebene angehört, d. h. daß sie eine „ideale" unendlich ferne Gerade ist. Wie bei der Geraden zu den eigentlichen Punkten der „uneigentliche" unendlich ferne Punkt tritt, so tritt bei der Ebene zu den eigentlichen Geraden die „uneigentliche" unendlich ferne Gerade. Es gibt auf der Geraden einen und nur einen unendlich fernen Punkt, ebenso in der Ebene eine und nur eine unendlich ferne Gerade; die uneigentlichen Elemente sind überdies in keiner Weise ausgezeichnet, sie rangieren in einer Reihe mit den eigentlichen Elementen und werden wie diese behandelt. Es ergibt sich daraus, daß in der projektiven Geometrie die Gerade und ebenso die Ebene ein in sich geschlossenes und zusammenhängendes Gebilde ist, dessen beide Seiten im Unendlichen zusammenhängen.

Die projektive Geometrie genießt eine Vorrangstellung vor der gewöhnlichen „Schulgeometrie". Doch ist in den üblichen Darstellungen diese Vorrangstellung ebenso wenig einsichtig wie die Komplettierung durch die „idealen" Elemente. Wie vom Himmel fallen diese herab[1]). Die Geigerschen Untersuchungen klären zunächst die Vorrangstellung der projektiven Geometrie auf. Ihre Ausgezeichnetheit beruht darauf, daß ihr Axiomensystem einer so einfachen Gesetzmäßigkeit gehorcht, wie sie in dem „Postulat des Verbots der freien Möglichkeiten" vorliegt. Dann ergibt sich die Komplettierung durch die „idealen" Elemente aus den Axiomen von selbst. Da zwei Geraden (in der Ebene) stets einen Punkt gemeinsam haben[2]), und da ferner zwei Geraden und zwei Punkte nicht ineinander liegen können[3]), so folgt daraus, daß zwei Geraden stets einen und nur einen Punkt gemeinsam haben, und daraus ergibt sich, daß es nur einen „idealen" unendlich fernen Punkt gibt. Derselbe Gedankengang läßt sich auf die I-Relation zweier Ebenen im Raum anwenden.

[1]) Vgl. Federico Enriques, Vorlesungen über projektive Geometrie, Kap. I § 2.
[2]) Laut Axiom. [3]) Ebenfalls laut Axiom.

Digitized by Google

Der Parallelismus der üblichen Euklidischen Geometrie stellt sich innerhalb der Geigerschen systematischen Axiomatik als eine Anomalie heraus. An einer Stelle des relationstheoretischen Stammbaums besteht eine freie Möglichkeit, und diese wird in Durchbrechung des Prinzips, also in anomaler Weise bestehen gelassen. Durch diese Durchbrechung, d. h. durch die Aufhebung eines axiomatischen Verbots, werden Relationen, die vordem ableitbar unmöglich gewesen waren, nunmehr zu freien Möglichkeiten, die ihrerseits wieder durch neue Axiome verboten werden können. Das geschieht in der Tat. So ergeben sich durch die Anomalie, die den Parallelismus einführt, neue Axiome, die spezifisch der gewöhnlichen Euklidischen Geometrie und nur ihr angehören.

Die Bedeutung der linearen Ordnung findet auf folgende Weise ihre Aufklärung. Es zeigt sich, daß für eine asymmetrische komplementäre eindeutige Relation ein Axiom gefunden werden kann, das jedes weitere Axiom unmöglich macht. Dabei ist unter einer asymmetrischen Relation eine solche verstanden, für die $R(x,y) \neq R(y,x)$ ist, und unter einer komplementären eine solche, für die bei gegebenem x und y stets entweder R(x, y) oder R(y, x) gilt, d. h. wenn R(x, y) nicht gilt, so folgt daraus, daß R(y, x) gilt. Für eine asymmetrische komplementäre Relation läßt sich die Forderung aufstellen, ein Axiom aufzufinden, derart, daß jedes weitere Axiom dadurch unmöglich wird, und zwar kann es nur ein Axiom von der geforderten Eigenschaft geben. Man kann anstatt des Verbots freier Möglichkeiten diese Forderung einführen und aus ihr das Axiom in analoger Weise gewinnen, wie sich sonst die Axiome aus den Postulaten ergeben. Das eine Axiom, das der auferlegten Bedingung genügt, ist das Transitivitätsaxiom. Es besagt: es ist unmöglich, daß die asymmetrische komplementäre eindeutige Relation zwischen a und b besteht und auch zwischen b und c, und nicht zwischen a und c[1]). Vorausgesetzt ist dabei nur, daß die Anzahl der Elemente, denen gegenüber die Relation sinnvoll angewandt werden kann, oberhalb jeder endlichen Zahl liegt.

Sämtliche asymmetrischen komplementären eindeutigen transitiven Relationen sind also formal von gleicher Struktur; sie sind formal identisch. Wo es

[1]) Symbolisch: $[R(a, b), R(b, c), R(c,a)] \downarrow$.

Digitized by Google

also auf nähere Qualitäten der Elemente nicht ankommt, sondern nur darauf, daß sie in einer derartigen Relation stehen, sind die Gegenstandsbereiche, denen die Elemente angehören, beliebig. Was sie auch sein mögen, wie sie sich in anderen Hinsichten auch unterscheiden mögen — sie alle haben die gleiche formale Konstitution. Daraus ergibt sich, daß sie sich eindeutig aufeinander beziehen, aufeinander abbilden lassen.

Das erste Beispiel eines derartigen Gegenstandsbereichs liefern die Punkte auf einer Geraden. Die L-Relation, in der sie stehen, ist eine asymmetrische komplementäre eindeutige transitive Relation. Ebenso die verschiedenen Bereiche der reellen Zahlen: die natürlichen Zahlen, die ganzen Zahlen, die rationalen Zahlen, und der Gesamtbereich der reellen Zahlen. Die Relation, in der sie stehen, die Größer-kleiner- Relation ist ebenfalls asymmetrisch, komplementär, eindeutig und transitiv. Sie hat also die gleiche formale Beschaffenheit wie die L-Relation. Daher ist die Punktreihe auf die Zahlenreihe abbildbar und die Zahlenreihe auf die Punktreihe[1]). Und schließlich sind sämtliche Gegenstandsbereiche, die von einer derartigen Relation beherrscht werden, sowohl auf die Zahlenreihe wie auf die Punktreihe abbildbar. Das Problem der großen Rolle und Bedeutung der Punktreihe und Zahlenreihe und ihrer Anwendung auf so mannigfache und verschiedene Gebiete findet seine Lösung darin, daß alle diese Gebiete von identischer formaler Struktur sind.

Nur diese zwei Momente an den mathematischen Konsequenzen des Geigerschen Werkes konnten hier erwähnt werden. Im ganzen ist zu sagen, daß in diesem Werk sich die Fruchtbarkeit der erwähnten ontologischen Prinzipien zeigt, wenn man mit ihnen an konkrete Forschungsaufgaben herantritt. Die von ihnen beherrschten Untersuchungen Geigers haben nicht nur eine Reihe von Unvollkommenheiten der seitherigen Axiomforschung aufgewiesen und den Weg zu ihrer Abstellung gezeigt; sie haben — was wohl noch mehr als dies für die Fruchtbarkeit der Geigerschen Gedankengänge und Methoden spricht — ein Arbeitsfeld eröffnet, auf dem neue und weitere Probleme sich zeigen und der Bearbeitung mit ähnlichen wie den angewandten Mitteln harren.

[1]) Von den Problemen, die durch die Unterschiede der Mächtigkeiten hereinkommen, ist hierbei ganz abzusehen. Es handelt sich nur um die Möglichkeit der Zuordnung unter Absehen von allem, was die näheren Einzelheiten der Abbildung angeht.

Digitized by Google

SCHRIFTEN ZUR PHILOSOPHIE U. SOZIOLOGIE

begründet von Max Scheler // Herausgegeben von Karl Mannheim

III.

KARL MANNHEIM

IDEOLOGIE UND UTOPIE

1. Ideologie und Utopie / 2. Ist Politik als Wissenschaft möglich? / 3. Das utopische Bewußtsein

8°. 1929. XV. 250 Seiten

Geheftet RM. 8.50, Leinen gebunden RM. 10.50

Das Buch hat bei Erscheinen ungewöhnliche Beachtung gefunden.

Aus der Fülle zustimmender Kritiken sei folgendes zitiert:

„Karl Mannheim ist einer der fruchtbarsten Denker unserer Zeit, ein politisch-philosophischer Geist von höchsten Potenzen. In seinem neuesten Buche hat er mit unerhörter, hinreißender, glutvoller Meisterschaft die Krisis des Denkens und die letzte Lebensverlegenheit des modernen, geistigen Menschen tiefgründig behandelt."

(H. W. in „Berliner Pressekorrespondenz".)

„Von vornherein fällt zweierlei auf: die außergewöhnliche denkerische Intensität des Buches und die Aktualität der Problematik. Denn das Problem des Buches ist das Problem des Bewußtseins, seiner positiven und negativen Wirkung im Menschen.

(Robert Heiß in „Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie.")

„Das was Max Weber den Idealtypus nannte, um Idealismus und empirische Soziologie zu verbinden, das, „was bei Troeltsch die Hypothese eines Ganzen bedeutete, das, was endlich bei Max Weber in reifster Gestalt seiner Wissensoziologie am Ende seines ebenso reichen wie kurzen Schaffens zutage trat, das alles erscheint nunmehr bei Mannheim in genialer Verschmelzung und zugleich berufen unter dem Titel eines ‚Dynamischen Relationismus' eine neue fruchtbare Synthese von Philosophie und Soziologie herbeizuführen."

(Karl Dunckmann in „Archiv f. angew. Soziologie.")

„. . . Karl Mannheim hat ein Buch erscheinen lassen, das eine ausführliche Würdigung verdient, ja, dessen Besprechung notwendig zu grundsätzlicher eigner Stellungnahme zwingt."

(Paul Tillich in „Die Gesellschaft.")

FRIEDRICH COHEN IN BONN

Digitized by Google

MAX SCHELER:

PHILOSOPHISCHE WELTANSCHAUUNG

8° / 1929 / 158 Seiten

Geheftet RM. 6,50, Leinen RM. 8.50

Dieser Band enthält Aufsätze und Vorträge aus den letzten Jahren des verstorbenen Philosophen. Sie sind eindrucksvolle Dokumente der Tiefe und des Reichtums seiner Ideen. Für ein breites Publikum der Gebildeten bestimmt, geben sie die ersten Formulierungen von Gedanken, die Scheler in dieser Zeit besonders beschäftigten. Sie zeigen erneut, welch unersetzbaren Verlust die deutsche Philosophie und das Geistesleben durch seinen Tod erlitten hat.

VERLAG FRIEDRICH COHEN
IN BONN

Digitized by Google

57

OCT 20

PHILOSOPHISCHER ANZEIGER

ZEITSCHRIFT FÜR DIE ZUSAMMENARBEIT VON PHILOSOPHIE UND EINZELWISSENSCHAFT

in Verbindung mit

A. Baumgarten F. J. J. Buijtendijk E. R. Curtius
A. Grünbaum N. Hartmann
J. Hashagen M. Heidegger H. Heimsoeth G. Hübener
J. Kroll G. Misch G. Müller K. Reidemeister
K. Schneider V. v. Weizsäcker W. Worringer

herausgegeben von

HELMUTH PLESSNER

IV. JAHRGANG II. HEFT

1829

1930

VERLAG VON FRIEDRICH COHEN IN BONN

Printed in Germany

Digitized by Google

INHALT

K. Grelling, Berlin, Die Philosophie der Raum-Zeit-Lehre ..... Seite 101
O. Becker, Freiburg i. Br., Die apriorische Struktur des Anschauungsraumes ..... „ 129
Fr. Bassenge, Leipzig, Hexis und Akt ..... „ 163
H. Mokre, Graz, Gegenstandstheoretisches zum Begriff des Irrealen bei Nicolai Hartmann ..... „ 169

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Dr. K. Grelling, Berlin-Johannistal, Breiter Weg 21. Prof. O. Becker, Freiburg i. Br., Reiterstraße 10. Dr. Fr. Bassenge, Leipzig C 1, Pfaffendorferstraße 31. Dr. H. Mokre, Graz (Steiermark), Felix Dahn-Platz 2.

Mitteilungen der Schriftleitung: Manuskriptsendungen sind an den Herausgeber unter der Anschrift: Professor Dr. Plessner, Köln, Universität, einzusenden. Da der „Philosophische Anzeiger" sich die Pflege der Kritik und Diskussion zum Ziel setzt, kann er den üblichen Buchbesprechungen keinen Raum geben. Es wird daher gebeten, von der Einsendung unverlangter Veröffentlichungen abzusehen. Für unverlangt eingesandte Beiträge und Besprechungsstücke übernehmen die Schriftleitung und der Verlag keinerlei Gewähr. Rücksendung erfolgt nur gegen Beigabe des Portos in Briefmarken.

Mitteilungen des Verlages: Der „Philosophische Anzeiger" erscheint in Vierteljahrheften von je etwa 5 Bogen. Der Bezugspreis des Jahrganges beträgt M. 18.—. Das Einzelheft kostet M. 5.—. Der „Philosophische Anzeiger" ist zu beziehen in erster Linie von den ortsansässigen Buchhandlungen. Sollten für Bestellungen auf diesem Wege Schwierigkeiten entstehen, so sind sie an den Verlag Friedrich Cohen, Bonn, Am Hof 30, zu richten. Zahlungen sind in Reichsmark auf das Postscheckkonto des Verlages 10 88 10 Köln zu leisten.

Aus technischen Gründen konnte der Schlußteil des Aufsatzes von Georg Misch, Lebensphilosophie und Phaenomenologie, nicht mehr in dieses Heft aufgenommen werden. Um seine Veröffentlichung trotzdem nicht zu verzögern, werden die beiden letzten Hefte des Jahrgangs als Doppelheft demnächst erscheinen und folgende Arbeiten bringen:
Georg Misch, Lebensphilosophie und Phänomenologie (Schluß). — Herman Schmalenbach, Das Sein des Bewußtseins. — Maximilian Beck, Kritischer Beitrag zu Kants Ablehnung der traditionellen Ideenlehre.

Dem Heft liegt ein Prospekt des Verlages Max Niemeyer in Halle bei.

Digitized by Google

DIE PHILOSOPHIE DER RAUM-ZEIT-LEHRE

Von KURT GRELLING, Berlin

Der Herausgeber des Philosophischen Anzeigers hat sich in dankenswerter Weise bereit erklärt, ein Heft dieser Zeitschrift für eine Diskussion über die Raum-Zeit-Lehre der Relativitätstheorie zur Verfügung zu stellen. Als Grundlage soll das Buch von Reichenbach dienen: *Philosophie der Raum-Zeit-Lehre.*[1])

Wir wollen aus diesem Buche im folgenden zwei Fragen herausheben, die von Reichenbach ein Stück weiter geführt worden sind und die genügend geklärt erscheinen, um eine fruchtbare Diskussion möglich zu machen: Das erste Problem betrifft den Ursprung und die Natur der geometrischen Erkenntnis, das zweite die kausale Theorie der Zeit.

I.

Um den Beitrag, den Reichenbach zur Lösung des Geometrieproblems geliefert hat, zu kennzeichnen, müssen wir zunächst die Entwicklung dieses Problems in den letzten eineinhalb Jahrhunderten kurz skizzieren.

Noch immer ist der angemessene Ausgangspunkt eines solchen historischen Überblicks die Stellung Kants zu unserem Problem, kann man doch von ihr noch keineswegs sagen, sie gehöre der Geschichte an. Noch wird Kants Ansicht von zahlreichen philosophischen Lehrstühlen herab verkündet, und einer der scharfsinnigsten deutschen Philosophen, der auch mit der neuesten Entwicklung der mathematischen Grundlagenforschung wohl vertraut war, Leonard Nelson, hat sich noch wenige Wochen vor seinem Tode zu der Kantischen Lehre bekannt.

Kants Unterscheidung der synthetischen von den analytischen Urteilen kann in der von ihm gegebenen Definition nicht aufrecht erhalten werden;

[1]) Berlin, Walter de Gruyter u. Co. 1928.

Digitized by Google

aber man darf wohl als sein Verdienst bezeichnen, den synthetischen, d. h. nichtlogischen Charakter der mathematischen Urteile erkannt zu haben[1]).

Die Evidenz der geometrischen Sätze (an die wir uns im folgenden ausschließlich halten wollen) nötigte ihn zur Bildung des Begriffs der synthetischen Urteile a priori, deren Quelle, soweit die Geometrie in Frage kommt, er in der reinen Raumanschauung zu finden glaubte. Um diese reine Anschauung dreht sich in der Folgezeit der philosophische Streit, der noch heute andauert. Was unter der reinen Anschauung eigentlich zu verstehen sei, wird bei Kant nicht immer ganz klar. Wir wollen uns deshalb an die Definition halten, die Nelson im Anschluß an Fries von diesem Vermögen gibt. „Anschauung" sagt Nelson „ist eine unmittelbare Erkenntnis, deren wir uns auch unmittelbar bewußt sind". Die reine Anschauung aber ist eine unmittelbar bewußte Erkenntnis a priori. Sie ist, darin stimmen alle Kantianer überein, die Form der Sinnesanschauung.

Für Kant war die Apriorität der geometrischen Erkenntnis über jeden Zweifel erhaben. Er hielt sich deswegen nicht lange dabei auf. Ihm kam es auf die synthetische Natur der geometrischen Urteile an.

Bleiben wir aber noch einen Augenblick bei dem Begriff der Anschauung stehen, weil dieser in der späteren Diskussion eine wesentliche Rolle spielt. Die Anschauung wird eigentlich immer negativ definiert: daß wir über ein geometrisches Axiom nicht nachzudenken brauchen, daß es vielmehr genügt, seinen Inhalt vorzustellen, um seiner Wahrheit gewiß zu sein, das ist für die Anschauung charakteristisch. Für die Kantianer ist das eine nicht weiter erklärbare und auch keiner Erklärung bedürftige Eigentümlichkeit unserer Raumerkenntnis.

Den nächsten Schritt in der geschichtlichen Entwicklung bildete die mathematische Entdeckung der nicht-euklidischen Geometrien durch Gauss,

---

[1]) Hinsichtlich der arithmetischen Urteile ist diese These bekanntlich strittig; aber hinsichtlich der geometrischen Urteile, wenn man diese als Aussagen über den Raum unserer Erfahrung auffaßt, wird sie von allen Seiten zugegeben.

Digitized by Google

Bolyai, Lobatschefsky, Riemann. Philosophisch betrachtet bewies diese Entdeckung, daß gewisse Axiome, vor allem das Parallelenaxiom, aus den übrigen logisch nicht ableitbar sind. Damit ist nach Kants Terminologie der synthetische Charakter der geometrischen Axiome sicher gestellt; aber über die Frage, ob sie empirisch oder rational sind, ist damit — das muß den Kantianern eingeräumt werden — zunächst gar nichts ausgemacht. Wenn z. B. Riemann in der Einleitung zu seiner berühmten Habilitationsschrift „Über die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen" sagt: „Hiervon aber ist eine notwendige Folge, daß die Sätze der Geometrie sich nicht aus allgemeinen Größenbegriffen ableiten lassen, sondern daß diejenigen Eigenschaften, durch welche sich der Raum von anderen denkbaren dreifach ausgedehnten Größen unterscheidet, nur aus der Erfahrung entnommen werden können" (Gesammelte mathematische Werke, Leipzig, 1876. S. 254 f.), so liegt diesem Schluß, wie Nelson wiederholt hervorgehoben hat, in der Tat eine unvollständige Disjunktion zu Grunde; es wird nämlich dabei vorausgesetzt, daß etwas, was sich nicht aus allgemeinen Größenbegriffen (logisch) ableiten läßt, der Erfahrung entnommen sein müsse. M. a. W.: Es gibt nur analytische und empirische Erkenntnis. Die synthetische Erkenntnis a priori wird also schon in der Prämisse ausgeschlossen.

Wir kommen nun zu demjenigen Forscher, der das Problem der geometrischen Erkenntnis im 19. Jahrhundert wohl am meisten gefördert hat: Helmholtz. Helmholtz vertrat bekanntlich in der Theorie der Raumwahrnehmung und insbesondere hinsichtlich des räumlichen Sehens den empiristischen im Gegensatz zum nativistischen Standpunkt. Dieser Empirismus besteht in der These, daß wir räumliches Sehen (und allgemein Wahrnehmen) erst durch Erfahrung lernen müssen. Unabhängig davon ist sein geometrischer Empirismus. Dieser besagt, daß wir auch die Natur des Raumes nur durch Erfahrung kennen. Es wäre an sich denkbar, daß wir a priori die Natur des Raumes, also die Axiome der Geometrie erkennten, daß wir aber trotzdem erst durch Erfahrung lernten, unsere Empfindungen als Zeichen für Lage und Gestalt von Körpern zu deuten. Hier haben wir es

Digitized by Google

jedenfalls nur mit Helmholtzs empiristischer Theorie der geometrischen Erkenntnis zu tun.

Helmholtz betont zunächst, daß mindestens ein Teil der Axiome der euklidischen Geometrie durch Messungen nachgeprüft werden könne, worauf ja auch schon Gauß hingewiesen hatte. So läßt sich z. B. das Parallelenaxiom dadurch nachprüfen, daß man die Winkel eines ebenen geradlinigen Dreiecks ausmißt. Allerdings muß man dabei voraussetzen, daß die Geradheit der Dreieckseiten anderweit gewährleistet ist. Wir kommen darauf nachher ausführlicher zurück. Hier muß zunächst die Frage geklärt werden: was beweist die Verifizierbarkeit gewisser Axiome (wenn wir sie als bewiesen betrachten) für oder gegen ihre Apriorität? Kant versteht unter einer Erkenntnis a priori eine solche, die wir vor aller Erfahrung haben, wobei das, „vor" logisch, nicht zeitlich zu verstehen ist. Es handelt sich also um ein Wissen, das zu seiner Rechtfertigung keiner Erfahrung bedarf. Damit ist aber an sich noch nicht ausgeschlossen, daß dieses Wissen durch die Erfahrung bestätigt wird. Eine empirische Tastache können wir durch den Bericht eines anderen kennen, aber wir können uns trotzdem noch durch Augenschein von ihr überzeugen. Ebensowenig wie hier läge ein Widerspruch in der Annahme, daß wir einen gewissen Sachverhalt a priori erkennen und diese Erkenntnis außerdem durch Erfahrung bestätigen. Läßt man diese Möglichkeit zu, so muß man allerdings auch mit dem Auftreten unlösbarer Antinomien in unserer Erkenntnis rechnen. Denn es gehört zum Wesen der Erfahrungserkenntnis, daß sie sich ihrem Inhalte nach nicht a priori bestimmen läßt; was bei einer Messung herauskommt, können wir zwar im voraus erraten und vermuten, aber wir können es nicht mit absoluter Gewißheit bestimmen. Es könnte also der Fall eintreten, daß unsere Erfahrung unserer Erkenntnis a priori widerspricht. Solange aber ein solcher Widerspruch nicht einwandfrei nachgewiesen ist, können wir daraus, daß ein Sachverhalt empirisch nachprüfbar ist, nicht auf die Unmöglichkeit einer Erkenntnis a priori dieses Sachverhalts schließen.

Bei Kant allerdings ist die Erkenntnis a priori die „Bedingung der Möglichkeit" der Erfahrung, insbesondere ist die reine Anschauung die Form und

Digitized by Google

damit Bedingung der Möglichkeit der Sinnesanschauung. Er würde deshalb wohl Erfahrungen für unmöglich erklärt haben, die mit den Axiomen der euklidischen Geometrie in Widerspruch stehen. Eine Bestätigung dieser Axiome durch empirische Messungen aber würde er für bloß scheinbar erklärt haben, weil eben schon a priori feststeht, daß nichts anderes dabei herauskommen kann.

Ist nun die reine Anschauung wirklich die notwendige Form unserer Sinnesanschauung, so muß sie ihre Gesetze nicht nur allen unseren Wahrnehmungen vorschreiben, sondern auch das freie Spiel der Einbildungskraft muß ihnen unterworfen sein. Auch die Bilder unserer Phantasie, so willkürlich sie auch sonst sein mögen, müssen den Gesetzen der Geometrie gehorchen. Gerade hierauf beruht es ja offenbar, daß die Theorie von der reinen Anschauung die eigentümliche Evidenz der geometrischen Axiome zu erklären vermag. Wir brauchen gar nicht ein Lineal an zwei Punkte auf dem Papier anzulegen, sondern wir haben nur nötig, uns die betreffende Figur vorzustellen, um einzusehen, daß nur eine Gerade durch die beiden Punkte gezogen werden kann.

Hier setzt nun die wichtigste Leistung Helmholtzs für die Lösung unseres Problems ein. Er argumentiert so: ist die Quelle unserer geometrischen Erkenntnis eine reine Anschauung, so ist es unmöglich, sich nicht-euklidische geometrische Gebilde auch nur vorzustellen. Läßt sich also zeigen, daß eine solche Vorstellung dennoch möglich ist, so ist damit die Kantische Theorie widerlegt. Seine Idee ist nun: sich die Wahrnehmungserlebnisse auszumalen, die ein Wesen in einem nicht-euklidischen Raum haben würde. Dadurch gewinnt Helmholtz eine Definition der Anschaulichkeit, die auch als Kriterium benutzt werden kann. Und zwar ist das nicht eine willkürliche neue Definition; sondern sie ergibt sich, wie oben gezeigt worden ist, durch folgerichtige Weiterentwicklung der Kantischen Theorie. Führt diese Untersuchung zu dem Ergebnis, daß tatsächlich die nicht-euklidischen Geometrien in demselben Sinne (wenn auch vielleicht nicht im selben Grade) anschaulich sind wie die euklidische Geometrie,

Digitized by Google

so muß natürlich die oben erwähnte Evidenz dieser letzteren anders erklärt werden.

Wörtlich sagt Helmholtz, er verstehe unter „sich vorstellen können ..... wie etwas geschieht" „daß man sich die Reihe der sinnlichen Eindrücke ausmalen könne, die man haben würde, wenn so etwas in einem einzelnen Falle vor sich ginge" (Schriften zur Erkenntnistheorie„ herausgeg. v. Schlick und Hertz, Berlin 1921, S. 5). Und an anderer Stelle sagt er: „Wenn man eine vorher nie gesehene Sache sich vorzustellen versuchen will, so muß man sich die Reihe der Sinneseindrücke auszumalen wissen, welche nach den bekannten Gesetzen derselben zustande kommen müßten, wenn man jenes Objekt und seine allmählichen Veränderungen nacheinander von jedem möglichen Standpunkte aus mit allen Sinnen beobachtete; und gleichzeitig müssen diese Eindrücke von der Art sein, daß dadurch jede andere Deutung ausgeschlossen ist. Wenn diese Reihe der Sinneseindrücke vollständig und eindeutig angegeben werden kann, muß man meines Erachtens die Sache für anschaulich vorstellbar erklären" (a. a. O. S. 122). In seinem Vortrag „Über den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome" (a. a. O. S. 1 ff.), dem das erste der beiden obigen Zitate entnommen ist, hat Helmholtz denn auch tatsächlich die Gesichtseindrücke beschrieben, die wir haben würden, wenn wir in nicht-euklidischen Räumen lebten.

Damit ist die Frage nach der Anschaulichkeit der nicht-euklidischen Geometrie grundsätzlich gelöst und eines der wichtigsten Argumente entkräftet, das von den Anhängern der reinen Anschauung ins Feld geführt zu werden pflegt. Freilich bleibt noch eine wichtige Frage offen, die bereits oben berührt wurde. Woher kommt die besondere Evidenz der euklidischen Geometrie?

Ehe wir hierauf und auf die weiteren wichtigen Gedanken von Helmholtz eingehen, wollen wir den Beitrag erwähnen, den Reichenbach in dem zu Anfang erwähnten Buche zur Frage der Anschaulichkeit der nicht-euklidischen Geometrie geliefert hat. Nach derselben Methode wie Helmholtz „veranschaulicht" auch Reichenbach verschiedene Räume durch Ausmalen der Erlebnisse, die ein Beobachter in ihnen haben würde. Er geht aber über sei-

Digitized by Google

nen Vorgänger nicht nur insofern hinaus, als er diese Schilderung viel ausführlicher und eingehender vornimmt (die „Wahrnehmungsbilder eines Beobachters im sphärischen Raum" werden sogar zeichnerisch wiedergegeben, Reichenbach a. a. O. S. 91), sondern er untersucht nach dieser Methode auch Räume, die ganz andere Zusammenhangsverhältnisse als der unsrige besitzen, die also eine nicht-euklidische Topologie haben, während Helmholtz sich auf Räume beschränkt, die von dem unsrigen in metrischer Beziehung abweichen.

Wir wollen dem Leser ein besonders hübsches Beispiel einer solchen Veranschaulichung nicht vorenthalten: Es handelt sich um einen dreidimensionalen Raum, dessen Zusammenhangsverhältnisse denen einer Torusfläche in zwei Dimensionen entsprechen (ein Torus ist z. B. ein Rettungsring oder ein gewöhnlicher Fahrradschlauch). Betrachtet man die Schar der Kreise mit gemeinsamer Achse, die sich auf einer solchen Fläche ziehen lassen, so haben diese im Gegensatz zu Kreisen der Ebene die Eigentümlichkeit, daß sie kein „Inneres" und kein „Äußeres" haben. Geht man von einem dieser Kreise in senkrechter Richtung auf der Ringfläche fort, so kreuzt man der Reihe nach sämtliche anderen Kreise der Schar und erreicht schließlich den Ausgangskreis wieder. Überträgt man nun diese Verhältnisse auf einen Raum von drei Dimensionen, so entsprechen den Kreisen Kugelschalen. Reichenbach denkt sich nun einen Menschen, der sich auf einer dieser Kugelschalen befindet. Er besitzt dort ein vollständig eingerichtetes Zimmer und unternimmt von da Forschungsreisen. Zuerst stellt er durch Messungen auf seiner Wohnfläche fest, daß sie (im Sinne der euklidischen Geometrie) eine Kugel ist. Dann findet er „innerhalb" dieser Kugelschale eine zweite, die sich als kleiner erweist. Aber bei weiterem Vordringen „nach innen" stößt er auf Kugeln, die wieder größer sind als die vorangehenden (das kann er mittels mitgebrachter Maßstäbe feststellen). Hier ist schon der erste Widerspruch gegen die euklidische Geometrie. In der Tat können wir uns auch nicht zwei Kugeln als ganze vorstellen, von denen die größere im Innern der kleineren liegt; aber wenn die Kugeln so groß sind, daß wir sie nicht auf einmal mit dem Blick

Digitized by Google

umfassen können, so macht es keine Schwierigkeiten, sich die Erlebnisse des Bewohners der Toruswelt auszumalen. Nun geschieht aber etwas noch Sonderbareres. Beim weiteren Vordringen stößt unser Mann auf eine Kugel, die nicht nur genau so groß ist wie seine Ausgangskugel, sondern auch sonst in jeder Hinsicht mit ihr übereinstimmt. Er findet auch sein eigenes Zimmer wieder. Um nun diese merkwürdige Duplizität genauer zu prüfen, schreibt er seine Erlebnisse auf ein Blatt Papier, schließt das in die Schreibtischschublade ein, zieht den Schlüssel ab und verläßt die Kugel. Er kehrt auf demselben Wege, den er gekommen war, zu seiner Wohnkugel zurück, findet sein Zimmer, öffnet mit dem mitgebrachten Schlüssel die Schublade und findet dort auf dem Zettel dieselben Worte, die er vorhin niedergeschrieben hatte.

Über die verschiedenen Deutungen, die man den geschilderten Erlebnissen geben kann, wird später zu reden sein. Es läßt sich aber jedenfalls nicht bestreiten, daß jedes einzelne Erlebnis durchaus auch in unserem Raume möglich wäre und daß andererseits der Bewohner eines Torusraumes, wenn er wie wir organisiert wäre, solche Erlebnisse haben könnte.

Nach dieser Abschweifung kehren wir wieder zu Helmholtz zurück. Wir sahen, daß in seiner Theorie noch die besondere Evidenz der euklidischen Axiome einer Aufklärung bedarf. Wir haben oben Nelsons Definition der Anschauung erwähnt, wonach diese eine Erkenntnis ist, die uns unmittelbar zum Bewußtsein kommt. „Unmittelbar" bedeutet hier: ohne Nachdenken, ohne Anwendung von Begriffen. In der Tat können wir die Axiome der euklidischen Geometrie wie überhaupt einfache Sätze dieses Systems gleichsam aus unserer Vorstellung ablesen. Die Wahrnehmungserlebnisse dagegen, die wir in nicht-euklidischen Räumen haben würden, können wir nur mit Hilfe verwickelter mathematischer Überlegungen konstruieren. Nun, dieser Unterschied erklärt sich zwanglos aus der Tatsache, daß der Raum, in dem wir leben, euklidisch ist, oder daß er es wenigstens mit so großer Annäherung ist, daß Abweichungen im täglichen Leben nicht bemerkbar werden. Am Beispiel der Sprache zeigt Helmholtz, daß „Sicherheit und Schnelligkeit des Eintretens bestimmter Vorstellungen bei bestimmten Eindrücken

Digitized by Google

auch erworben werden kann, selbst wo nichts von einer solchen Verbindung durch die Natur gegeben ist" (a. a. O. S. 123 f.). Daraus folgt aber, daß die Unmittelbarkeit des Bewußtseins um eine (echte oder vermeintliche) Erkenntnis nichts ist, was dieser schlechthin zukommt. Will man also dieses Merkmal in den Begriff der Anschauung aufnehmen, so kann es vorkommen, daß zwei inhaltlich völlig gleiche Überzeugungen nicht nur bei einem Menschen anschaulich beim andern unanschaulich sind, sondern daß sogar — und das ist erkenntnistheoretisch noch wichtiger — dieselbe Überzeugung bei einem Menschen im Laufe seines Lebens die Anschaulichkeit erst allmählich erwirbt. Unter diesen Umständen erscheint der so definierte Begriff der Anschauung für eine fundamentale erkenntnistheoretische Einteilung als ziemlich ungeeignet.

Wir kommen nun zu einem weiteren wichtigen Gedanken, den Helmholtz zur Lösung des Geometrieproblems beigesteuert hat. In moderner Ausdrucksweise können wir ihn als den Gedanken der Relativität der Metrik bezeichnen. Allerdings hat er, wie wir gleich sehen werden, diese noch nicht ganz klar erfaßt; aber er kommt ihm doch schon an manchen Stellen recht nahe. Er denkt sich nämlich eine Welt, die sich zu unserer so verhielte, wie ihr Abbild in einem Konvexspiegel. Dieses Abbild erscheint uns in seinen Maßverhältnissen verzerrt; aber die Menschen dieser Welt würden von einer solchen Verzerrung nichts merken, weil sich alle Körper und alle physikalischen Vorgänge dieser Verzerrung anpassen. „Kurz, ich sehe nicht, wie die Männer im Spiegel herausbringen sollten, daß ihr Körper nicht feste Körper und ihre Erfahrungen gute Beispiele für die Richtigkeit der Axiome des Euklides seien. Könnten sie aber herausschauen in unsere Welt, wie wir hineinschauen in die ihrige, ohne die Grenze überschreiten zu können, so würden sie unsere Welt für das Bild eines Konvexspiegels erklären müssen und von uns geradeso reden, wie wir von ihnen, und wenn sich die Männer beider Welten miteinander besprechen könnten, so würde, soweit ich sehe, keiner den anderen überzeugen können, daß er die wahren Verhältnisse habe, der andere die verzerrten; ja ich kann nicht erkennen, daß eine solche Frage überhaupt einen

Digitized by Google

Sinn hätte" (a. a. O. S. 19/20). Er fügt allerdings die Einschränkung hinzu: „solange wir keine mechanischen Betrachtungen einmischen". Diese Einschränkung ist jedoch unnötig, wie bereits Schlick in einer Anmerkung zu der angeführten Stelle bemerkt (a. a. O. S. 33 f. Anm. 46).

Das Wichtigste an dieser Stelle ist die Einsicht in die Sinnlosigkeit der Fragestellung, welche von beiden Welten die „wahren" und welche die „verzerrten" Verhältnisse habe. Offenbar bedarf es noch einer Festsetzung, damit diese Frage überhaupt einen Sinn erhält. Wir kommen gleich darauf zurück. Helmholtz selbst hält aber nicht immer an diesem Gedanken der Relativität der Geometrie fest. Er sagt z. B. an anderer Stelle: „Alle unsere geometrischen Messungen beruhen also auf der Voraussetzung, daß unsere von uns für fest gehaltenen Meßwerkzeuge wirklich[1]) Körper von unveränderlicher Form sind" (a. a. O. S. 18). Ebenso definiert er die Kongruenz von Punktepaaren dadurch, daß sie „nacheinander mit demselben im Raum festen Punktpaare zusammenfallen können" (a. a. O. S. 15). Die Relativität der Geometrie ist ganz klar erst von Poincaré und in voller Allgemeinheit sogar erst von Einstein erfaßt worden.

Ehe wir jedoch die Ansicht Poincarés besprechen, müssen wir nochmals auf das Beispiel mit dem Konvexspiegel zurückkommen und vor einem Mißverständnis warnen, zu dem es leicht Veranlassung geben könnte. Man könnte nämlich die Frage aufwerfen, wie es denn in der von Helmholtz fingierten Welt des Konvexspiegels mit der Verifizierbarkeit der nicht-euklidischen Maßverhältnisse steht. Haben wir doch soeben gesehen, daß die Menschen dieser Welt weder durch unmittelbare Beobachtung noch durch Messung mit festen Maßstäben oder Visieren mit Lichtstrahlen Abweichungen von der euklidischen Geometrie feststellen könnten. Das liegt offenbar daran, daß bei der Abbildung unsere Welt im Konvexspiegel die Maßstäbe und Lichtstrahlen in derselben Weise verzerrt werden wie alle anderen Gegenstände. Eine solche Verzerrung ist daher rein fiktiv. In einem nicht-euklidischen Raume dagegen

[1]) Von mir hervorgehoben.

Digitized by Google

könnten wir mit gewöhnlichen Maßstäben und Lichtstrahlen Abweichungen von der euklidischen Geometrie feststellen. Beispielsweise würde sich der Umfang eines Kreises zum Durchmesser nicht mehr wie $\pi : 1$ verhalten.

Daß trotzdem auch in diesem Falle von einer Relativität der Geometrie geredet werden kann, daß also die Behauptung, die Geometrie eines Raumes sei euklidisch oder sie sei nicht-euklidisch, noch eine gewisse Willkür enthält, das hat, wie gesagt, erst Henri Poincaré klar erkannt und ausgesprochen.

Messen wir etwa die Winkel eines astronomischen Dreiecks aus und finden die Winkelsumme größer oder kleiner als 2 Rechte, so müssen wir daraus nicht schließen, daß das Parallelenpostulat nicht erfüllt ist, sondern wir können diese Erscheinung auch auf das physikalische Verhalten der Lichtstrahlen zurückführen. Poincaré fügt hinzu, daß jedermann diese letztere Lösung für vorteilhafter halten würde; aber diese Behauptung ist durch die Relativitätstheorie Lügen gestraft worden. Doch wie dem auch sei, jedenfalls muß zugegeben werden, daß durch solche astronomischen Messungen über die Geltung der euklidischen Geometrie im physikalischen Raum nicht entschieden werden kann, daß vielmehr diese Entscheidung willkürlich bleibt. Dasselbe gilt für Messungen, die mit „starren" Maßstäben ausgeführt werden. Auch sie lassen sich in jeder Geometrie deuten, wenn man die physikalischen Gesetze passend annimmt. Poincaré kommt daher zu dem Ergebnis, daß die euklidische Geometrie durch keine Erfahrung widerlegt aber ebensowenig durch eine solche bestätigt werden könne, und man kann dieses Ergebnis dahin verallgemeinern, daß sich jedes empirische Tatsachenmaterial prinzipiell in jeder Geometrie deuten läßt. Man muß nur die physikalischen Gesetze entsprechend modifizieren.

Mit dieser wichtigen Einsicht scheint nun die Helmholtzsche These von der empirischen Verifizierbarkeit der Geometrie umgestoßen und der Weg zurück zu Kant damit frei gemacht zu sein.

Poincaré allerdings lehnt Kants Ansicht ab, daß die geometrischen Axiome synthetische Urteile a priori seien; aber die Begründung, die er hin-

Digitized by Google

zufügt, zeigt — wie Nelson mit Recht hervorgehoben hat[1]) — daß er Kants Lehre mißverstanden hat. Wären die Axiome synthetische Urteile a priori im Sinne Kants, „so müßten sie sich uns", meint Poincaré, „mit solcher Gewalt aufdrängen, daß wir die entgegengesetzte Behauptung weder denken (concevoir) noch darauf ein theoretisches Gebäude errichten könnten"[2]). Offenbar verwechselt der große Mathematiker hier die Apriorität eines Urteils mit seiner analytischen Natur. Nur für analytische Urteile gilt, daß ihr Gegenteil nicht denkbar[3]) ist. Kants logische Entdeckung des Unterschiedes der synthetischen und analytischen Urteile bestand aber doch gerade in der Einsicht, daß die Apriorität eines Urteils nicht notwendig seinen analytischen Charakter bedingt.

Müssen wir also auch die Begründung ablehnen, mit der Poincaré die Kantische Ansicht ablehnt, so läßt sich die Theorie, die er an ihre Stelle setzt, nicht so ohne weiteres verwerfen. Er behauptet nämlich, die Axiome der Geometrie beruhten gar nicht auf einer Erkenntnis, weder auf einer empirischen noch auf einer rationalen, sondern sie seien Festsetzungen (conventions) und als solche weder wahr noch falsch, sondern könnten nur nach ihrer Zweckmäßigkeit beurteilt werden. Diese Ansicht hat durch die Autorität Poincarés in der Philosophie der Mathematik seitdem großen Einfluß gewonnen und ist unter dem Namen des „Konventionalismus" sehr verbreitet.

In der Tat läßt sich gegen sie, wenn sie sich auf die Geometrie beschränkt, auch nichts Stichhaltiges einwenden. Ebensowenig freilich läßt sich auf diesem Boden zwischen dem Konventionalismus und dem Apriorismus Kants eine Entscheidung treffen. Solange die physikalischen Gesetze offen bleiben, liefern die Tatsachen der Beobachtung keine eindeutige Entscheidung zwischen den verschiedenen Geometrien. Daher kann ich die Geometrie für eine

---

[1]) Bemerkungen über die nichteuklidische Geometrie und den Ursprung der mathematischen Gewißheit. Abhandlungen der Friesschen Schule, N. F. Bd. I, S. 427 ff.

[2]) Poincaré, Science et hypothèse, S. 64.

[3]) Das Wort concevoir kann unter Umständen auch gleichbedeutend mit unserem „vorstellen" sein; aber der Zusatz über das theoretische Gebäude beweist eindeutig, daß er hier Denkbarkeit im Auge hat.

Digitized by Google

Sache der Festsetzung erklären, die also weder wahr noch falsch ist, oder ich kann behaupten, daß unter den logisch möglichen Geometrien eine dadurch ausgezeichnet ist, daß sie den Inhalt meiner reinen Anschauung wiedergibt. Zwischen diesen beiden Ansichten kann weder die Logik noch die Beobachtung physikalischer Tatsachen entscheiden. Man muß also schon psychologische Argumente oder solche einer ganz anderen Sphäre heranziehen, um hier eine Entscheidung zu treffen. Eines nur kann man mit Bestimmtheit sagen: Der Empirismus wie ihn u. a. Mill und Helmholtz vertraten, ist unhaltbar geworden.

Das war die Situation beim Auftreten Einsteins. Freilich hat Einstein selbst das erkenntnistheoretische Problem der Geometrie im engeren Sinne nur wenig gefördert. Aber er hat doch einen Gedanken betont, der jedenfalls für die endgültige Lösung des Problems sehr wesentlich ist. Er sagt in seiner kleinen Abhandlung über Geometrie und Erfahrung (Berlin, Springer, 1921) „Wir wollen den Inbegriff zweier auf einem praktisch-starren Körper angebrachten Marken eine Strecke nennen. Wir denken uns zwei praktisch-starre Körper und auf jedem eine Strecke markiert. Diese beiden Strecken sollen ‚einander gleich' heißen, wenn die Marken der einen dauernd mit den Marken der anderen zur Koinzidenz gebracht werden können. Es wird nun vorausgesetzt:

Wenn zwei Strecken einmal und irgendwo als gleich befunden sind, so sind sie stets und überall gleich." (a. a. O. S. 9.)

Diesen Grundsatz nennt Einstein „der Erfahrung zugänglich". In der Tat haben wir hier ein Gesetz, das (wie alle Naturgesetze) durch die Erfahrung annähernd bestätigt wird, und das für die Anwendung der Geometrie auf die Wirklichkeit fundamentale Bedeutung hat. Wir werden darauf gleich noch ausführlicher zurückkommen. Vor allem hat aber die Relativitätstheorie das Verdienst, sozusagen unsere Vorstellungen gelockert zu haben. Sie hat gezeigt, daß Begriffe, die bis dahin als untrennbar galten und deshalb gar nicht als verschieden erkannt wurden, in Wirklichkeit getrennt werden kön-

Digitized by Google

nen, und hat dem menschlichen Denken dadurch Möglichkeiten eröffnet, die vorher ganz unbekannt waren.

Derjenige, der auf Grund der Ergebnisse der Relativitätstheorie nunmehr das Geometrieproblem gelöst hat, ist Reichenbach.

Die Hauptgedanken dieser Lösung, die wir jetzt darstellen wollen, sind: die Zuordnungsdefinition und die Unterscheidung zwischen universellen und differentiellen Kräften.

In der Geometrie kommen gewisse Grundbegriffe vor wie Punkt, Gerade, Ebene, die Beziehungen Zwischen, Kongruent usw. Man kann nun bekanntlich die Geometrie als ein deduktives System aufbauen, indem man von Axiomen ausgeht, die von diesen Begriffen handeln. Man bezeichnet wohl auch die Axime als „implizite Definitionen" der in ihnen vorkommenden Grundbegriffe, aber tatsächlich werden diese Begriffe durch das Axiomensystem keineswegs eindeutig definiert[1]). Da man also von einem vorgelegten Gegenstand gar nicht sagen kann, ob er unter einen solchen Begriff fällt, so läßt sich auch nicht entscheiden, ob die Axiome in der Wirklichkeit gelten oder nicht. Damit eine solche Entscheidung in eindeutiger Weise möglich ist, müssen den Grundbegriffen des Axiomensystems Klassen von Naturgegenständen in solcher Weise zugeordnet werden, daß von einem vorgelegten Gegenstand entschieden werden kann, ob er unter einen gegebenen Begriff fällt, von einem Paar von Gegenständen, ob zwischen ihnen eine gegebene zweigliedrige Relation besteht usw. Diese Zuordnung von Naturgegenständen zu den logischen Variablen eines Axiomensystems oder einer Theorie nennt Reichenbach Zuordnungsdefinition. Es wird nämlich hier einem Begriff ein reeller Umfang zugeordnet; es handelt sich also sozusagen um eine extensionale Definition im Gegensatz zur logischen Konstitution eines Begriffs, die man als intensionale Definition bezeichnen kann.

Diese Zuordnungsdefinitionen sind an sich wie alle Definitionen weder wahr noch falsch. Damit ist freilich nicht gesagt, daß sie ganz beliebig gewählt

[1]) Vgl. Carnap, Eigentliche und uneigentliche Begriffe, Symposion, Bd. I, S. 355 ff.

Digitized by Google

werden können. Die Beschränkungen folgen jedoch nicht aus einem Anspruch auf Wahrheit, sondern aus Zweckmäßigkeitsgründen. Ein Beispiel wird das klar machen: es soll eine Zuordnungsdefinition zu der Beziehung der Kongruenz gegeben werden. Nun ist dies eine symmetrische und transitive Beziehung zwischen Punktepaaren; das Feld, welches wir dieser Beziehung in der Wirklichkeit zuordnen, muß also die entsprechenden Eigenschaften haben. Es muß ferner von irgend zwei Strecken eindeutig entscheidbar sein, ob sie kongruent sind oder nicht. Wenn diese Bedingungen nicht erfüllt sind, hat es natürlich keinen Sinn, zu untersuchen, ob die Axiome gelten, die die Kongruenz mit den anderen Grundbegriffen des Systems verknüpfen.

Gibt man nun eine Zuordnungsdefinition der Kongruenz, so ist es eine empirisch nachprüfbare Frage, ob jene Bedingungen für diese Definition erfüllt sind. Andererseits legen diese Bedingungen den Begriff noch nicht eindeutig fest. Insofern bleibt eben immer noch eine Willkür übrig, die bei der Geometrie so groß ist, daß mindestens jede Riemannsche Geometrie durch geeignete Zuordnungsdefinitionen auf die physikalische Wirklichkeit anwendbar ist.

Die Überlegungen, die wir hier am Beispiel der Geometrie durchgeführt haben, gelten natürlich für jede Theorie, die in axiomatischer Form vorliegt und auf die Wirklichkeit angewandt werden soll. Insofern reicht also die Bedeutung des Begriffs der Zuordnungsdefinition weit über das Gebiet der Geometrie hinaus. „Man kann" sagt Reichenbach „die philosophische Leistung der Relativitätstheorie dahin charakterisieren, daß sie die Notwendigkeit metrischer Zuordnungsdefinitionen an mehreren Stellen nachgewiesen hat, an denen man vorher Erkenntnisse gesucht hatte" (a. a. O. S. 24). Hier interessiert uns aber vor allem die Anwendung der Zuordnungsdefinition in der Geometrie.

Kehren wir wieder zum Begriff der Kongruenz zurück! Die übliche Definition für diese Beziehung benutzt den Begriff der Bewegung des starren Körpers. Wenn man so vorgeht, darf man natürlich den starren Körper

Digitized by Google

nicht dadurch definieren, daß die Entfernung seiner Punkte ungeändert bleibt; denn darin wird wieder die Kongruenz benutzt. Man muß also für den starren Körper eine Zuordnungsdefinition angeben, die von der Kongruenz unabhängig ist. Die Willkür der Zuordnungsdefinition ist damit in den Begriff des starren Körpers verlegt. An sich kann jeder beliebige Körper als „starr" definiert werden, wie wir z. B. auch einen beliebigen starren Körper als Längeneinheit wählen. So können wir — um ein Beispiel Bertrand Russells zu benutzen — wenn es uns beliebt, einen lebenden Aal als starr definieren. Wir würden freilich dabei auf Schwierigkeiten stoßen, sobald wir den üblichen Kausalitätsbegriff auf die Größenänderung unserer physikalischen Körper anwenden wollen. Sehen wir aber von kausalen Betrachtungen ab, so läßt sich diese „Aalgeometrie" ohne Widerspruch durchführen.

Nun gibt es aber unter allen diesen möglichen Definitionen des starren Körpers eine, die wir als die natürliche bezeichnen können (nicht als die „wahre"!). Sie knüpft an die Erfahrungstatsache an, die Einstein in dem oben erwähnten Grundsatz ausspricht. Zwei Strecken, die durch Marken auf „praktisch starren" Körpern definiert sind, sind immer gleich (d. h. lassen sich zur Deckung bringen), wenn sie es einmal sind. Und wenn zwei solche Strecken zu einer dritten in dieser Beziehung stehen, so tun sie es auch unter einander. Wir wollen diese Beziehung „physikalische Kongruenz" nennen.

Was aber ein „praktisch starrer" Körper eigentlich ist, das hat Einstein nur angedeutet. Für eine genaue Definition dieses Begriffs, (den Reichenbach einfach „starr" nennt), ist nun die Unterscheidung zwischen universellen und differentiellen Kräften wesentlich. In dem Helmholtzschen Beispiel vom Konvexspiegelbild wurde angenommen, daß alle Körper sich bei ihrer Bewegung in gewisser Weise, aber alle in der gleichen Weise deformieren. Das hat zur Folge, daß diese Deformation nicht feststellbar wird. Kräfte, die solche Deformationen erzeugen, nennt Reichenbach universelle. Sie sind durch die folgenden Eigenschaften gekennzeichnet:

Digitized by Google

„a) sie wirken auf alle Materialien gleich,

b) es gibt keine isolierenden Wände gegen sie."

Alle anderen Kräfte heißen differentiell. Die Wirkung differentieller Kräfte kann man offenbar auf Grund von Versuchen durch geeignete Korrektionen eliminieren. Das ist ein in der praktischen Physik allgemein übliches Verfahren. Universelle Kräfte dagegen zerstören die physikalische Kongruenz nicht, sie sind deshalb nicht eliminierbar. Das hat wieder zur Folge, daß man eine willkürliche Verteilung solcher universellen Kräfte annehmen kann, ohne mit empirischen Tatsachen in Widerspruch zu geraten. Infolgedessen kann man das universelle Kraftfeld auch so annehmen, daß eine bestimmte Geometrie von den Meßkörpern erfüllt wird, z. B. die euklidische. Das ist es, was Poincaré meint, wenn er davon spricht, daß sich die physikalischen Tatsachen in jeder beliebigen Geometrie interpretieren lassen. Aber wir haben jetzt ein Mittel gewonnen, diese Willkür zu eliminieren. Identifizieren wir nämlich die geometrische Kongruenz mit der physikalischen (Zuordnungsdefinition), so ist der durch Geometrie und universelles Kraftfeld zusammen beschriebene Tatbestand nunmehr willkürfrei festgelegt. Ich kann nun weiter entweder so verfahren, daß ich die Geometrie festsetze, — in diesem Falle würde man natürlich die euklidische wählen — und danach das universelle Kraftfeld bestimme; oder ich kann das universelle Kraftfeld festsetzen und danach die Geometrie bestimmen. Die einfachste Festsetzung für das Kraftfeld besteht darin, daß ich es $= 0$ setze. So verfährt Reichenbach. Er gibt daher für den starren Körper folgende Definition: starre Körper sind feste[1]) Körper, wenn sie keinen differentiellen Kräften unterliegen, bzw. wenn der Einfluß differentieller Kräfte durch Korrektionsrechnung eliminiert wird; universelle Kräfte werden dabei außer acht gelassen. Das ist die präzise Formulierung dessen, was Einstein einen „praktisch starren" Körper nennt.

[1]) Der Begriff fester Körper ist unabhängig von der Geometrie durch die üblichen physikalischen Merkmale des Aggregatzustandes definiert.

Digitized by Google

Damit haben wir die Lösung des Geometrieproblems in der Hand: Empirisch ergibt sich zunächst der Einsteinsche Grundsatz und damit die physikalische Kongruenz. Diese wird durch eine willkürliche Zuordnungsdefinition mit der geometrischen Kongruenz identifiziert. Ferner wird das Feld der universellen Kräfte willkürlich = 0 gesetzt. Dadurch ergibt sich die Definition des starren Körpers. Und mit diesem wird empirisch der Raum vermessen und festgestellt, welche Geometrie in ihm realisiert ist.

Wir finden also, daß sowohl Helmholtz als Poincaré teilweise recht hatten. In der Sprache der Hegelschen Dialektik kann man sagen: die Thesis des Empirismus und die Antithesis des Konventionalismus sind in der Synthesis des kritischen Empirismus vereinigt und „aufgehoben". Nur der Kantische Apriorismus läßt sich nicht aufrecht erhalten. Es sei denn, man würde, was hier als willkürliche Festsetzung erscheint, für eine Erkenntnis a priori aus reiner Anschauung erklären. Das dürfte sich aber wohl schwerlich in plausibler Weise begründen lassen.

Aber auch auf die Anschaulichkeit der euklidischen Geometrie, die festeste Stütze des Apriorismus, wirft die geschilderte Auffassung des erkenntnistheoretischen Raumproblems ein neues Licht:

Wie wir schon mehrfach erwähnt haben, besitzen die Sätze der euklidischen Geometrie eine eigentümliche Evidenz. Solange es dem kritischen Empirismus nicht gelingt, für diese Evidenz eine plausible Erklärung zu geben, ist der Apriorismus noch nicht endgültig widerlegt. Eine solche Erklärung schlägt nur Reichenbach vor. Und wenn auch seine Argumente auf diesem psychologischen Gebiet nicht so zwingend sind, wie auf dem eigentlich erkenntnistheoretischen, so ist doch anzunehmen, daß die Lösung des Problems der Anschaulichkeit in der von ihm gewiesenen Richtung liegt.

Reichenbach unterscheidet an der geometrischen Anschauung die bildhafte und die normative Funktion. Diese besteht in dem eigentümlichen Zwang, den wir bei dem Versuch empfinden, uns gewisse geometrische Vorstellungen zu bilden. Die bei empiristischen Psychologen (und Philosophen) übliche Erklärung für diesen Zwang ist die Gewohnheit. Aber diese erklärt

Digitized by Google

wohl eine Neigung zur Bildung gewisser Vorstellungsverbindungen, nicht jedoch jenen unausweichlichen Zwang, den wir bei der geometrischen Anschauung empfinden. Wir sind z. B. auch gewöhnt die Blätter der Bäume grün oder gelb oder rot zu sehen; aber es macht uns trotzdem keine Schwierigkeiten, sie uns blau vorzustellen. Die Vorstellung eines krähenden Hundes oder eines bellenden Hahns kommt uns zwar sehr ungewöhnlich und deshalb komisch vor; aber wir bilden sie ohne Schwierigkeit. Dagegen versuche man sich zu einer Geraden zwei Nichtschneidende vorzustellen, die durch denselben Punkt gehen und mit der ersten Geraden in einer Ebene liegen! Es gelingt nicht. Für diese Nötigung nun glaubt Reichenbach eine Erklärung darin zu finden, daß wir in unser Vorstellungsbild unbewußte Voraussetzungen einschmuggeln, die mit dem, was wir uns vorstellen sollen, in einem logischen Widerspruch stehen. Das wird am Beispiel des Axioms von Pasch gezeigt: „Schneidet eine Gerade eine Seite eines Dreiecks und geht sie durch keine seiner Ecken, so schneidet sie eine der beiden anderen Seiten." Wir haben mit Absicht den Zusatz weggelassen, daß die Gerade in der Ebene des Dreiecks liegen soll. Das wird meist von selbst mit vorgestellt. Andernfalls wäre es leicht, ein Gegenbeispiel zu bilden. Aber auch mit dieser Einschränkung gilt der Satz nur für die euklidische Gerade und Ebene oder für Gebilde, die ihnen topologisch äquivalent sind. Auf einer Torusfläche kann man leicht ein Dreieck aus geradesten Linien zeichnen, das von einer ebensolchen Geradesten geschnitten wird, ohne daß der genannte Satz gilt. Nimmt man aber die Topologie der euklidischen Ebene mit in die Vorstellung auf, so folgt das Axiom von Pasch rein logisch; denn es gehört ja zu den definierenden Merkmalen der euklidischen Ebene.

Danach beruht also die Unmöglichkeit, sich das Gegenteil des in jenem Axiom ausgesprochenen Sachverhalts vorzustellen, auf demselben Grunde, aus dem wir uns kein Viereck mit sechs Ecken, noch einen Kreis mit ungleichen Halbmessern vorstellen können. Nur liegt in jenem Falle der Widerspruch nicht so offen zu Tage wie in den letzten beiden Beispielen. Diese versteckte Voraussetzung euklidischer Verhältnisse spielt nun nach Reichen-

Digitized by Google

bach vor allem da eine Rolle, wo wir Kongruenzfragen anschaulich entscheiden. Unsere Anschauung von der Kongruenz beruht auf dem Augenmaß. Das aber ist zweifellos erworben und ist an dem Verhalten der uns umgebenden festen Körper geschult. Diese befolgen, wie wir wissen, die euklidische Geometrie. Also ist unser natürliches Augenmaß euklidisch eingestellt und wir sehen in eine gezeichnete oder vorgestellte Figur die euklidischen Maßverhältnisse hinein. Wir sind uns aber im allgemeinen dessen nicht bewußt, daß wir unser Augenmaß erst in die Figur hinein legen, und bemerken daher nicht den logischen Widerspruch, der darin liegt, zugleich mit den euklidischen nicht-euklidische Maßverhältisse in derselben Figur vorzustellen.

Aber das Augenmaß ist nicht unwandelbar. Es läßt sich z. B. durch besondere Brillengläser modifizieren wie andere erworbene Faktoren der optischen Wahrnehmung. Unter Umständen genügt es aber schon, daß wir uns die Willkür der Kongruenzdefinition recht deutlich zum Bewußtsein bringen, um uns selbst gewissermaßen ein nicht-euklidisches Augenmaß zu suggerieren. Allerdings bedarf diese Frage noch einer genauen Nachprüfung von seiten der Psychologen. Die Plastizität des Augenmaßes (wenn wir uns so ausdrücken dürfen) scheint bei verschiedenen Personen verschieden groß zu sein. Mir persönlich ist die von Reichenbach beschriebene Umstellung des Augenmaßes noch nicht gelungen.

Nichtsdestoweniger erscheint die Reichenbachsche Theorie als eine brauchbare Hypothese zur Erklärung der Evidenz der nicht-euklidischen Geometrie. Sollte sie sich bei einer gründlichen psychologischen Prüfung als haltbar erweisen, so wäre damit der Apriorismus aus seinem letzten Schlupfwinkel vertrieben und wenigstens für die geometrische Erkenntnis der kritische Empirismus endgültig sichergestellt. —

Wir wollen das Ergebnis unserer Erörterungen über das erkenntnistheoretische Problem der Geometrie in einigen Leitsätzen zusammenfassen:

1. Läßt man universelle Kräfte zu, so ist jede (Riemannsche) Geometrie mit jedem Beobachtungsmaterial vereinbar (Konventionalistische These).

Digitized by Google

2. Daß zwei „praktisch starre" Körper immer kongruent sind, wenn sie es einmal sind, läßt sich durch Beobachtung verifizieren.

3. Setzt man die universellen Kräfte $= 0$ und identifiziert man die geometrische mit der physikalischen Kongruenz, so läßt sich durch Messungen feststellen, welche Geometrie gilt (These des kritischen Empirismus).

4. Auch nicht-euklidische Geometrien sind „anschaulich", sofern die Anschaulichkeit im Helmholtzschen Sinne verstanden wird.

5. Die Evidenz der euklidischen Geometrie beruht darauf, daß wir bei der Bildung unserer Vorstellungen insbesondere durch das Augenmaß die euklidische Kongruenz unbewußt voraussetzen.

II.

Wir kommen nun zur Theorie der Zeit. Hierbei handelt es sich nicht so sehr um die Frage, wie wir die Gesetze der Zeit erkennen, sondern darum, ob und wie wir die Zeit in einer zum Aufbau der Physik geeigneten Weise auf andere Begriffe zurückführen können. Bewegten wir uns im I. Teil vorwiegend im Gebiet der Erkenntnistheorie, so haben wir es jetzt mit einer Disziplin zu tun, die noch keinen allgemein gebräuchlichen Namen hat, die man aber wohl am zweckmäßigsten mit Carnap als Konstitutionstheorie bezeichnet.

Wir wollen zunächst etwas genauer das Problem formulieren, das wir in diesem Teil behandeln werden: Die zeitliche Ordnung der Vorgänge in der Außenwelt wird nicht nur im täglichen Leben, sondern auch in der Wissenschaft gewöhnlich als etwas schlechthin Gegebenes betrachtet. In der Tat besitzen wir auch etwas wie eine unmittelbare Erkenntnis der zeitlichen Reihenfolge unserer Erlebnisse wenigstens für die Gegenwart und die unmittelbare Vergangenheit. Aber diese unmittelbare Zeiterkenntnis nützt uns für die zeitliche Ordnung physischer Ereignisse nur wenig. Es entsteht also das Problem: woran erkennen wir, welches von zwei Ereignissen das frühere, welches das spätere ist, bzw. ob sie gleichzeitig sind?

Digitized by Google

In der Abhandlung Initia rerum mathematicarum metaphysica stellt Leibniz eine Theorie auf, die schon in den Grundzügen mit der heute durch die Relativitätstheorie zur Herrschaft gelangten Auffassung übereinstimmt. Er betrachtet die Kausalbeziehung als die ursprüngliche und leitet aus ihr die Zeitordnung ab. Doch wie in so vielen anderen Fragen war Leibniz auch hierin seinen Zeitgenossen weit voraus und wurde von ihnen nicht verstanden, und die Nachwelt hat diese Gedanken anscheinend nicht beachtet.

Auch Kant führt in gewissem Sinne die Zeitordnung auf die Kausalordnung zurück. In der Kritik der reinen Vernunft finden wir bei der zweiten Analogie der Erfahrung den Titel: „Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität." Der Beweis dieses Gesetzes beruht im wesentlichen auf folgendem Gedankengang: die Zeit an sich kann nicht wahrgenommen werden; in unserem Bewußtsein besitzen die Wahrnehmungen eine gewisse zeitliche Ordnung; aber diese ist bloß subjektiv. Daraus, daß ich beim Betrachten eines Hauses die Teile nacheinander wahrnehme, kann ich nicht schließen, daß sie in der physischen Welt (in Kants Ausdrucksweise: als Erscheinungen) nach einander existieren. Das kann ich nur schließen, wenn die subjektive Ordnung eine notwendige, d. h. nicht umkehrbare ist. „Ich sehe z. B. ein Schiff den Strom hinab treiben. Meine Wahrnehmung seiner Stelle unterhalb folgt auf die Wahrnehmung desselben oberhalb dem Laufe des Flusses, und es ist unmöglich, daß in der Apprehension dieser Erscheinung das Schiff zuerst unterhalb, nachher aber oberhalb des Stromes wahrgenommen werden sollte." (Kritik der reinen Vernunft, Ausg. Kehrbach, S. 183). Die Notwendigkeit der Zeitfolge ist aber nichts anderes als das Kausalverhältnis. Um also die zeitliche Ordnung der Vorgänge in der Wirklichkeit objektiv zu erkennen, müssen wir die Kategorie der Kausalität darauf anwenden. Deswegen ist der Grundsatz der Kausalität eine Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung.

Wenn wir uns nun diese Theorie Kants in unserer modernen Ausdrucksweise zurechtlegen, so besagt sie folgendes: wir erkennen unmittelbar die subjektive Zeitordnung unserer Wahrnehmungen; finden wir nun, daß gewisse

Digitized by Google

Wahrnehmungen immer in derselben Reihenfolge auftreten, so schließen wir auf ein in der Wirklichkeit vorhandenes Kausalverhältnis. Dieses seinerseits bestimmt die objektive Zeitfolge. Wie man sieht, spielt bei dieser Theorie die subjektive Zeitordnung der Bewußtseinserlebnisse eine wesentliche Rolle. Es muß aber das Ziel einer physikalischen Theorie der Zeit sein, sich von dieser Bezugnahme auf die psychologische Zeit nach Möglichkeit frei zu machen[1]).

Eine kausale Theorie der Zeit, die mit der hier darzustellenden anscheinend große Ähnlichkeit hat, ist 1921 von dem Engländer Robb entwickelt worden[2]). Reichenbach hat seine Theorie zuerst in seiner Axiomatik der relativistischen Raum-Zeit-Lehre (Braunschweig, 1924, S. 21 f.) dargestellt. In philosophischer Hinsicht befriedigender ist die Abhandlung Kausalstruktur der Welt und der Unterschied von Vergangenheit und Zukunft (Sitzungsber. d. math.-naturw. Abt. d. Bayerischen Akademie d. Wiss. Münschen, 1925, S. 133 ff.). In Philosophie der Raum-Zeit-Lehre wiederholt er im wesentlichen das in der ersten Abhandlung (Axiomatik usw.) Gesagte. Ich werde mich hier an die zweite Abhandlung halten, ohne allerdings auf diejenigen Untersuchungen einzugehen, die sich auf den Zusammenhang zwischen Kausalität und Wahrscheinlichkeit beziehen. Auch sonst habe ich noch gewisse Vereinfachungen vorgenommen, die aber das Wesen der Theorie nicht weiter berühren.

Die Kausalbeziehung ist eine Beziehung zwischen Ereignissen. Sie ist aus der Implikation abgeleitet. Die charakteristische Unsymmetrie der Kausalbeziehung tritt erst auf, wenn drei oder mehr Ereignisse gegeben sind: seien nämlich A, B, C Ereignisse, und folgende Implikationen mögen gelten: A. B ⟩ C; C ⟩ A; C ⟩ B; dagegen sollen nicht gelten A ⟩ C und B ⟩ C. In

[1]) Dieses Postulat ist freilich cum grano salis zu verstehen. Jede physikalische Theorie setzt das Weltbild des gemeinen Verstandes voraus, und dieses läßt sich nur begründen, wenn man die Wahrnehmungserlebnisse und ihre zeitliche Ordnung zu grunde legt.

[2]) Dr. A. A. Robb, The absolute relations of time and space. Cambridge 1921. Die Theorie ist mir nur durch einen Bericht Russells bekannt: vgl. Bertrand Russell, Philosophie der Materie, deutsch von K. Grelling, Teubner, Leipzig, 1929, S. 327 f.

Digitized by Google

diesem Falle kann man eindeutig sagen: C ist Wirkung von A und B zusammen, A und B sind, jedes für sich genommen, Teilursachen von C. Man kann nämlich aus dem Stattfinden der Gesamtursache schließen, daß die Wirkung stattfindet: man kann auch aus dem Eintreten der Wirkung auf das jeder einzelnen Teilursache schließen; dagegen kann man aus dem Stattfinden einer einzelnen Teilursache nicht auf das der Wirkung schließen. Ein Beispiel mag das erläutern. Wenn dem geöffneten Gashahn (A) ein brennendes Streicholz genähert wird (B), so entzündet sich das Gas (C). Das ist die Implikation A. B ⟩ C. Brennt die Gasflamme, so kann man daraus schließen, daß der Hahn geöffnet und daß ihm ein brennendes Streichholz genähert worden ist. Aber aus dem Öffnen des Gashahns kann man nicht schließen, daß die Flamme brennen wird.

Hat dieselbe Ursache mehrere Wirkungen, so sind die Implikationsbeziehungen von anderer Art. Wäre etwa C die Ursache und A und B ihre Wirkungen, so könnte man nicht nur von C auf A, sondern auch von A auf C schließen, und dasselbe gilt für C und B[1]). Beispiel: Wenn ein Feuer brennt (C), so steigt Rauch auf (A) und es breitet sich Wärme aus (B). Sowohl aus dem Aufsteigen des Rauches als aus der Ausbreitung der Wärme kann man auf das Feuer schließen. Durch die vorher beschriebene dreigliedrige Beziehung zwischen den Ereignissen A, B, C ist also eindeutig die Zeitrichtung festgelegt. Sie verläuft von A nach C und von B nach C. M. a. W.: A sowohl als B sind zeitlich früher als C. A und B sind dadurch noch nicht zeitlich geordnet.

Die Kausalbeziehung gestattet also die Herstellung einer zeitlichen Topologie zwischen Ereignissen, die in einer direkten Kausalrelation stehen. Allerdings wird die Eindeutigkeit dieser Ordnung durch diese Zuordnungsdefinition noch nicht gewährleistet. Wir müssen dazu noch wissen, daß es keine geschlossenen Kausalketten gibt, daß also ein und dasselbe Ereignis nicht Ursache und auch Wirkung von demselben zweiten Ereignis

[1]) Daß alle diese Implikationen nur mit Wahrscheinlichkeit gelten, wird hier mit Absicht vernachlässigt. Die hier behandelten Beziehungen werden von diesem Unterschied nicht berührt.

Digitized by Google

sein kann. Daß dem so ist, läßt sich aus dem Begriff der Kausalkette nicht ableiten; es handelt sich also um ein synthetisches Urteil.

Wir sahen vorhin, daß die Ereignisse A und B, die beide dem Ereignis C zeitlich vorangehen, gegenseitig durch diese Beziehung noch nicht geordnet werden. Läßt sich nun eine Kausalkette konstruieren, die von A nach B oder von B nach A führt, so kann dadurch auch zwischen ihnen eine zeitliche Ordnung hergestellt werden. Nun kennen wir aber auch den Begriff der Gleichzeitigkeit. Es fragt sich, ob auch dieser sich auf Grund der Kausaltheorie der Zeit definieren läßt.

Bekanntlich ist die Relativität der Gleichzeitigkeit eine der fundamentalen Entdeckungen, auf denen die spezielle Relativitätstheorie beruht. Reichenbach unterscheidet die erkenntnistheoretische von der physikalischen Relativität der Gleichzeitigkeit. Uns interessiert hier vor allem die erste. Daß zwei Ereignisse an verschiedenen Orten „gleichzeitig" stattfinden, ist eine Aussage, die an sich ebenso wenig einen Sinn hat wie die, daß zwei Strecken an verschiedenen Orten kongruent sind. Wir brauchen also auch hier eine Zuordnungsdefinition. Nun können offenbar nur solche Ereignisse gleichzeitig sein, die in keiner direkten Kausalbeziehung zu einander stehen. Aber diese negative Bestimmung genügt nicht. Denn Gleichzeitigkeit ist eine transitive symmetrische Beziehung. Es kann aber sehr gut sein, daß zwei Ereignisse A und B, die mit einem dritten C in keiner direkten Kausalbeziehung stehen, doch mit einander durch eine solche Beziehung verknüpft sind; nach der vorgeschlagenen Definition wären also A und C gleichzeitig, ebenso B und C aber nicht A und B. Wir müssen also einen etwas umständlicheren Weg wählen und zunächst den Begriff des „Erstsignals" erklären.

Im allgemeinen können zwei Ereignisse durch mehrere Kausalketten verbunden sein. Unter einem „Erstsignal" wollen wir aber eine Kette verstehen, die die Eigenschaft hat, daß je zwei zu ihr gehörige Ereignisse durch keine andere Kausalkette verbunden werden können. Daß Lichtsignale diese Eigenschaft besitzen, ist eine physikalische Erfahrungstatsache, die zu den

Digitized by Google

Grundlagen der Relativitätstheorie gehört. Sind nun A, B, C Ereignisse, von denen A und B, sowie B und C durch Erstsignale verbunden sind, während A und C einer anderen Kausalkette angehören, auf der A früher ist als C, so läßt sich leicht beweisen, daß ein Ereignis, das dieser letzten Kausalkette angehört und zwischen A und C liegt, mit B durch keine Kausalkette verbunden sein kann. Sei D ein solches Ereignis! Dann sagen wir: D und B sind zeitfolge unbestimmt. Diese Beziehung ist zwar symmetrisch aber nicht transitiv. In der klassischen Physik freilich, wo das Erstsignal in der momentanen Fernwirkung besteht, fallen die Ereignisse A und C zusammen. Es gibt also innerhalb einer Kausalkette (die nicht Erstsignal ist) nur ein Ereignis, das in bezug auf ein gegebenes nicht der Kette angehöriges Ereignis zeitfolgeunbestimmt ist. Dadurch wird diese Beziehung in der klassischen Physik transitiv und braucht von der Gleichzeitigkeit nicht unterschieden zu werden. In der relativistischen Physik dagegen muß man, um die Gleichzeitigkeit zu definieren, zunächst einmal innerhalb einer Kausalkette eine zeitliche Metrik einführen, was offenbar eine neue Zuordnungsdefinition erfordert. Dadurch bekommt jedes Ereignis zwischen A und C bestimmte zeitliche Abstände von diesen beiden Ereignissen. Nun kann man endlich das Ereignis D, das mit B gleichzeitig heißen soll, dadurch definieren, daß man für die Zeitstrecken $\overline{AD}$ und $\overline{DC}$ ein bestimmtes Verhältnis vorschreibt. Die einfachste Wahl hierfür ist das Verhältnis 1 : 1; d. h. man wählt für D den Mittelpunkt der Zeitstrecke $\overline{AC}$. Das ist Einsteins Gleichzeitigkeitsdefinition.

Nunmehr versteht man auch, worauf die physikalische Relativität der Gleichzeitigkeit beruht. Die eben angeführte Definition setzt nämlich, wie wir gesehen haben, innerhalb jeder Kausalkette eine bestimmte zeitliche Metrik voraus. Wählt man nun zur Festlegung dieser Metrik natürliche Uhren, wodurch die Gesetze besonders einfach werden, so zeigt sich, daß von zwei Ereignissen nicht eindeutig feststeht, ob sie gleichzeitig sind oder nicht. Man kann nämlich dasselbe Ereignis[1]) als Glied verschiedener

[1]) Wir fassen hier abkürzend alle in einem Weltpunkt koinzidierenden Ereignisse in einem einzigen zusammen.

Digitized by Google

Kausalketten auffassen. Diese verschiedenen Ketten haben im allgemeinen eine verschiedene Metrik, und daraus ergibt sich, daß die Gleichzeitigkeit zweier Ereignisse nur in bezug auf eine bestimmte Kausalkette überhaupt definiert ist.

Um den Anschluß an die üblichen Darstellungen der Relativitätstheorie zu gewinnen, wollen wir die vorstehenden, sehr abstrakten Ausführungen in die gewöhnliche Ausdrucksweise der Physik übersetzen. Dazu müssen wir uns zunächst klar machen, daß das, was der gemeine Verstand einen physischen Körper nennt, nichts anderes ist als eine Kausalkette von besonderen Eigenschaften; sie ist stetig und erfüllt die Bewegungsgesetze der Mechanik. Um noch eine zeitliche Metrik zu realisieren, denken wir uns als diesen Körper ein Atom, das Licht von einer bestimmten Frequenz aussendet; ein solches Atom ist dann eine natürliche Uhr. Statt dessen können wir uns aber auch das Ganze auf astronomische Dimensionen vergrößert denken; dann wäre unser Körper z. B. der Planet Jupiter und die zeitliche Metrik wäre auf ihm durch den Umlauf seiner Trabanten realisiert. Die Erstsignale sind, wie wir schon früher sahen, Lichtstrahlen (natürlich könnten es ebenso gut Hertzsche Wellen sein). Geht nun ein Lichtsignal vom Jupiter ab und wird an der Erde reflektiert, so dauert es bekanntlich einige Minuten, bis das reflektierte Licht wieder auf dem Jupiter anlangt. Nach der Einsteinschen Gleichzeitigkeitsdefinition ist dann die Reflexion an der Erde (wir wollen sie entsprechend der obigen abstrakten Darstellung mit B bezeichnen) gleichzeitig mit demjenigen Ereignis (D) auf dem Jupiter, das den Zeitraum zwischen dem Abgang (A) und der Rückkunft (B) des Signals gerade halbiert. Man sagt dann: B und D sind in dem System gleichzeitig, in dem Jupiter ruht. Stellen wir uns dagegen ein Wasserstoffatom vor, das gerade zur Zeit D durch die Sternwarte auf dem Jupiter fliegt, auf der die Beobachtungen angestellt werden! Die Geschwindigkeit dieses Atoms relativ zum Jupiter soll der Lichtgeschwindigkeit nahe kommen und nach der Erde gerichtet sein. Bestimmt man nach derselben Vorschrift in bezug auf dieses Atom das Ereignis (B') auf der Erde, das mit D gleichzeitig ist, so fällt B' offenbar nicht

Digitized by Google

mit B zusammen, sondern ist erheblich später als B. Das liegt daran, daß wir die Gleichzeitigkeit auf eine andere Kausalkette bezogen haben.

Man erkennt übrigens hier, wie die Relativität der Gleichzeitigkeit mit der Relativität der Bewegung zusammenhängt. Gäbe es ein ausgezeichnetes Bezugsystem, auf das man alle anderen Bewegungen beziehen könnte, wie z. B. den Äther der vorrelativistischen Physik, so hätte man damit eine „natürliche" Definition der Ruhe und infolgedessen auch eine solche der Gleichzeitigkeit. Freilich wäre damit nur die physikalische Relativität der Gleichzeitigkeit beseitigt; vom Standpunkt der Erkenntnistheorie bliebe die Definition nach wie vor willkürlich. —

Wir wollen nun auch unsere Ausführungen über die Theorie der Zeit in einigen Leitsätzen zusammenfassen:

1. Die zeitliche Ordnung von Ereignissen setzt verschiedene Zuordnungsdefinitionen voraus.

2. Innerhalb einer Kausalkette kann man die Zeitfolge durch eine dreigliedrige Kausalbeziehung definieren.

3. Die Zeitordnung zwischen Ereignissen, die nicht derselben Kausalkette angehören, bleibt dadurch noch undefiniert.

4. Die Beziehung der Zeitfolgeunbestimmtheit läßt sich mit Hilfe des „Erstsignals" rein topologisch definieren.

5. Führt man noch innerhalb einer Kausalkette eine zeitliche Metrik ein und setzt für ein gewisses Verhältnis willkürlich einen bestimmten Wert (zwischen 0 und 1) an, so ist damit eindeutig definiert, welches Ereignis einer gegebenen Kausalkette mit einem gegebenen Ereignis außerhalb dieser Kette gleichzeitig ist. Für verschiedene Kausalketten ergeben sich aber im allgemeinen verschiedene Ereignisse.

6. Wählt man zur Definition der Metrik natürliche Uhren und setzt man das in (5) erwähnte Verhältnis $= 1 : 1$, so ergeben sich besonders einfache Naturgesetze. Aber diese Einfachheit ist eine rein deskriptive und begründet keinen Vorzug in bezug auf die Wahrheit.

Digitized by Google

DIE APRIORISCHE STRUKTUR DES ANSCHAUUNGSRAUMES

(Mit besonderer Beziehung auf H. Reichenbachs „Philosophie der Raum-Zeit-Lehre".)

Von OSKAR BECKER, Freiburg i. B.

Das Raumproblem, wie es von Reichenbach und den ähnlich, d. h. „kritisch-empiristisch", gerichteten Forschern heute gestellt wird, umfaßt zwei Fragen; seine empiristische Lösung dementsprechend zwei Thesen. Beide sind voneinander in gewissem Sinne unabhängig.

Die Fragen sind:

1. Bedingt die moderne Verwendung nichteuklidischer (mitunter vier- und mehrdimensionaler) Raumformen in der theoretischen Physik die Zufälligkeit und reine Tatsächlichkeit (im Gegensatz zur Wesensnotwendigkeit) der euklidischen, dreidimensionalen Struktur unseres Anschauungsraumes?

Die 1. empiristische These bedeutet die Bejahung dieser Frage.

2. Ist die euklidische, dreidimensionale Struktur unseres Anschauungsraumes lediglich durch die rein tatsächliche (also zufällige, nicht wesensnotwendige) Beschaffenheit unserer Natur-Umgebung bedingt, oder entspringt sie wesensnotwendig der a priori erkennbaren Konstitution unserer „Welt" („Umwelt")?

Die 2. empiristische These entscheidet zugunsten der ersten Alternative (Zufälligkeit der Raumstruktur).

Es ist klar, daß die Beantwortung der zweiten Frage an sich ganz unabhängig von der Antwort auf die erste gegeben werden kann und vielleicht auch gegeben werden sollte. Aber ebensowenig wird man in Abrede stellen können, daß die Möglichkeit einer unbefangenen Untersuchung des zweiten Problems, das über

Digitized by Google

die Apriorität der euklidischen Raumstruktur entscheiden soll, de facto kaum unabhängig sein dürfte von der Suggestionskraft der angeblichen Tatsache, daß der Bestand der modernen Physik ernsthaft in Frage gestellt oder jedenfalls ihr philosophisches Verständnis beinahe unmöglich gemacht würde, falls wirklich die aprioristische These bei (2) sich als wahr erweisen sollte. Die berechtigte Hochachtung vor dem „Faktum der Wissenschaft" der modernen theoretischen Physik (insbesondere der allgemeinen Relativitätstheorie und der Quantenmechanik) verleitet sehr leicht zu der Meinung, heute sei jeder Glaube an die Apriorität der euklidischen Raumstruktur, etwa im Sinne Kants (des historischen, nicht nur des „neukantischen"), hoffnungslos reaktionär. Denn ein solcher Glaube versuche vermittels einer Art philosophischer Diktatur die von der Physik neu gewonnene Freiheit der mathematischen Hilfsmittel, die sie allein zu ihren glänzenden neuesten Erfolgen geführt habe, durch eine engherzige apriorische Gesetzgebung wieder zu vernichten.

Aber diese Befürchtung ist doch nur begründet, wenn — die erste der aufgestellten Fragen zu bejahen ist, d. h. wenn eben die moderne „nichteuklidische" Physik wirklich nur möglich ist auf Grund einer empiristischen ~~Raum~~-Theorie des Anschauungsraumes. Besteht dieser allenthalben ohne nähere Untersuchung vorausgesetzte Zusammenhang zwischen der empiristischen Raumauffassung und der Freiheit der mathematischen Hilfsmittel der Physik nicht — und wir werden zeigen, daß er nicht besteht — dann ist die ganze Inanspruchnahme der neuen Physik als Zeugin für den Empirismus unberechtigt. Durch den Nachweis dieser Unberechtigtheit wird also eine unbefangene, suggestionsfreie Betrachtung des Problems der Herkunft und Begründung der Raumstruktur wesentlich gefördert werden können.

Die folgende Untersuchung wird daher die Fragen der Raumstruktur in folgender Reihenfolge behandeln. 1. Besteht ein notwendiger Zusammenhang zwischen der Anwendbarkeit nichteuklidischer Geometrieen in der Physik und der Annahme der zufälligen Natur der euklidischen Beschaffenheit des gewöhnlichen Anschauungsraumes? (Diese Frage ist ganz unabhängig von der folgenden zu beantworten.) 2. Besteht die euklidische und dreidimensionale Struktur unseres

Digitized by Google

Anschauungsraumes a posteriori oder a priori und ist sie zufällig (rein tatsächlich) oder wesensnotwendig? —

Im voraus sei gesagt: die erste Frage ist unserer Meinung nach zu verneinen; die zweite im Sinne der apriorischen Alternative zu entscheiden. —

I.

Das Verhältnis der geometrischen Struktur des anschaulichen und des physikalischen Raumes.

Die Geschichte der Geometrie und Physik zeigt, seit ihren Ursprüngen in der Vermessung der vom Nil überschwemmten Felder im alten Ägypten, eine Anwendbarkeit der euklidischen dreidimensionalen Geometrie auf unsere räumliche Umgebung. Diese Tatsache ist auch durch die neuesten Entwicklungen der physikalischen Wissenschaft nicht erschüttert worden und wird niemals erschüttert werden können. Denn der Fortschritt der Physik (und der Naturwissenschaften überhaupt) vollzieht sich nicht durch die radikale Zerstörung und Außerkraftsetzung früherer Errungenschaften und Theorien, sondern in ihrer „Aufhebung" (im Sinne vor allem der Bewahrung) in einem umfassenderen Zusammenhang. So behalten die antiken Wissenschaften der Statik, geometrischen Optik, der sphärischen Astronomie und die klassischen abendländischen der Galilei-Newtonschen Mechanik, der Huyghens-Fresnelschen Optik und der Elektrodynamik des 19. Jahrhunderts ihre Geltung innerhalb gewisser Bezirke der neuen Theorien. Es findet wohl eine Einschränkung des Geltungsbereichs der älteren Theorien statt, aber diese Einschränkung geht nicht bis zu ihrer Vernichtung. Die alten, relativ ungenauen Beobachtungen bleiben innerhalb ihrer Genauigkeitsgrenzen bestehen, ebenso die alten Beobachtungs(Phänomen-)Bezirke innerhalb der neuen und die alten mathematischen Methoden als spezielle oder ausgeartete Fälle u. dergl. der neuen. Dementsprechend ist als endgültige Feststellung festzuhalten, daß der Raum der Natur in der Umgebung der Menschen, in der Größenordnung des menschlichen Leibes und mit einer den

Digitized by Google

unbewaffneten menschlichen Sinnen zugänglichen Genauigkeit dreidimensional-euklidisch ist. FW

Es soll hier nicht erörtert werden, was dies genau besagt. Weder soll untersucht werden, was den „anschaulichen Raum der Natur" gegenüber ähnlichen „Gebilden", wie dem reinen Sinnenraum (speziell dem „Sehraum"), und dem lediglich durch Ausmessung nach gewissen — in verschiedener Weise festlegbaren — Prinzipien erkennbaren „physikalischen Raum" kennzeichnet. Noch soll erörtert werden, welche „Naturphänomene" (ein selbst übrigens noch keineswegs an sich selbst klarer Begriff!) den rein mathematischen Elementen und Beziehungen im abstrakten System der euklidischen Geometrie als ihren „Realisationen" zuzuordnen sind. Denn es ist charakteristisch für die antike sowohl wie für die klassische abendländische Physik, daß sie beide Fragen nicht stellt, daß sie mit einem naiven, aber innerhalb ihres Gesichtskreises eindeutigen Begriff von Naturraum und ebenfalls mit eindeutigen „realen" geometrischen Elementargebilden (wie Punkt, Gerade, Ebene usw.) und Elementarbeziehungen (wie Inzidenz, Parallelismus, Kongruenz usw.) ohne weiteres arbeitet und das, wie der Erfolg zeigt, mit Recht. Die Vertiefung in diese Frage gewinnt erst dann einen wissenschaftspraktischen (leerer Spekulation fernen) Sinn, wenn die Grundthese der euklidischen Raumstruktur verlassen wird. Wir können also von einer „klassischen" (in gewissem Sinn freilich naiven) Interpretation des Sachverhalts der euklidischen Raumstruktur sprechen und diese Deutung als die selbstverständlich in der klassischen Physik angenommene der weiteren Erörterung zugrunde legen.

Von diesem „Sachverhalt" der euklidischen Raumstruktur ist nun noch ganz unbestimmt, ob er eine (rein empirische, aposteriorische) „Tatsache" oder ein (notwendiger, apriorischer) „Wesensverhalt" ist. Welches von beiden zutrifft, ist auf den ersten Blick niemals zu entscheiden. In einem weiteren Sinn gibt sich auch ein „realisierter", in konkreter Form vorliegender Wesensverhalt als „Tatsache". Fraglich ist nur, ob er bloße Tatsache ist. So kann man etwa durch tatsächliches wiederholtes Auflegen von 4 Spielmarken in 4 verschiedenen Farben feststellen, daß es $24 = 1.2.3.4$ Per-

Digitized by Google

mutationen von 4 Gegenständen wirklich gibt. Trotzdem handelt es sich, wie bei diesem „kombinatorischen" Beispiel niemand bestreiten wird, um einen apriorischen Wesensverhalt.

Das durch die Geschichte der Physik über jeden vernünftigen Zweifel erhärtete Bestehen des Sachverhalts der euklidischen Raumstruktur innerhalb der angeführten Grenzen läßt also die Entscheidung, ob ein „reines Faktum" oder ein „Wesensverhalt" vorliegt, noch vollkommen offen. Man hat nun aber aus der Weiterentwicklung der „nachklassischen" Physik (in der allgemeinen Relativitätstheorie und der Quantenmechanik) zur Verwendung nichteuklidischer Raumformen geschlossen, daß die euklidische Raumstruktur „in der Nähe des Menschen" rein faktischer Natur sei, indem man folgendermaßen argumentierte:

Eine apriorische euklidische Raumstruktur könnte sich nicht nur auf die „Nähe des Menschen" (seine Umwelt, die Größenordnung seines Leibes, die Beobachtungsschärfe seiner unbewaffneten Sinne) beziehen, sondern müßte völlig allgemein, für den gesamten Weltraum, im Großen wie im Kleinen Geltung haben. Sie schlösse also eine nichteuklidische (z. B. metrisch gekrümmte) Struktur des Raumes in großen, kosmischen Dimensionen wie auch eine Anomalie metrischer oder topologischer Art (in der Dimensionszahl und im Connexus) im Kleinen, in atomaren Dimensionen, aus. Damit würde sie sowohl die allgemeine Relativitätstheorie wie die (Schrödinger'sche) Quantenmechanik unmöglich machen.

Hält man dagegen die euklidische Raumstruktur in unserer menschlichen „Umgebung" für empirisch, so zwingt nichts dazu, sich in kosmischen oder atomaren Dimensionen an sie zu binden. (Es ist vollkommen hinreichend — allerdings auch notwendig —) die in der theoretischen Physik verwendete Raumgeometrie so einzurichten, daß die menschliche „Umgebung" mit hinreichender Annäherung euklidisch bleibt d. h. ihre Abhängigkeit von den physikalischen Tatsächlichkeiten (etwa der Materieverteilung, dem Gravitationsfeld, den quantenmechanischen Vorgängen im Atom u. dergl.) muß so sein, daß die starren Körper

Digitized by Google

in der Nähe und in der Größenordnung des Menschen innerhalb der „natürlichen" menschlichen Beobachtungsfähigkeit den euklidischen Gesetzen gehorchen.

~~Die~~ Freiheit in der Wahl der mathematischen Raumform, die für die moderne Physik so wesentlich ist, hängt also — so schließt die beliebte Argumentation — unmittelbar davon ab, daß die euklidische Raumstruktur, die wir naiv beobachten, ein bloß zufälliges Faktum ist, also keiner Wesensnotwendigkeit unterliegt. —

Ist diese Argumentation stichhaltig? — Gemäß dem skizzierten Beweisgang selbst ist es, um das „Phänomen" der unmittelbar anschaulichen und in der klassischen Physik verwendeten euklidische Raumstruktur zu „retten", notwendig und hinreichend, daß die „menschliche Umgebung" in hinreichender Näherung euklidisch bleibt. Jede Raumform — und sei sie in noch so vieler Hinsicht nicht-euklidisch — die diese Bedingung erfüllt, ist gestattet. Aber auch nur eine so bedingte Raumform; denn jede anders beschaffene würde einen unerschütterlichen Sachverhalt, den die gesamte klassische Physik seit dem Altertum festgestellt hat, umstoßen.

Die Wahl der Raumform ist also nur an jene eine Bedingung, die jenen Sachverhalt garantiert, gebunden. — Ist es hierbei noch wesentlich, daß man die Frage entscheidet, ob jener Sachverhalt empirisch oder wesensmäßig besteht? Da die Physik jenen Sachverhalt ja doch unter allen Umständen „retten" muß, — kann sie ihn da nicht auch a priori bestehen lassen? Wenn sie sich doch seiner Fessel fügt — es ist dies nur eine sehr leichte Fessel, wie wir sehen werden — was liegt daran, ob sie ihre Unzerreißbarkeit (d. h. ihre apriorische Natur) zugibt oder nicht?

Sollte also die Physik an der Frage der Apriorität des menschlichen Anschauungsraumes am Ende gar nicht interessiert sein? —

~~Aber~~ Die angeführte Argumentation hatte ja diese Möglichkeit ~~schon vorausgesehen — und~~ verschlossen. Ist der Raum in der „Nähe" des Menschen a priori euklidisch, so ~~ist~~ er es überall, auch „fern vom Menschen", im Atom, wie in den Sternensystemen. So lautete das Argument, — aber ist es zwingend?

Digitized by Google

Könnte nicht der Raum lediglich in der Nähe des Menschen a priori euklidisch sein? Ist dies nicht sogar der Sinn der Meinung des historischen Kant? Kant lehrt, der Raum sei eine Form der reinen Anschauung — der „Sinnlichkeit" — des Menschen und mit Gewißheit nur des Menschen (obwohl es andere Wesen geben könnte, die mit dem Menschen darin übereinstimmten). Und dann freilich auch der „Natur", sofern sie der Inbegriff der in der (sinnlichen) Erfahrung zugänglichen „Erscheinungen" ist.

„*Leges sensualitatis erunt leges naturae*" — sagt Kant in § 15 E der Dissertation von 1770 — „*quatenus in sensus cadere potest*". Der hinzugefügte Bedingungssatz ist entscheidend: „Die Gesetze der Sinnlichkeit werden die Gesetze der Natur sein, so weit sie in die Sinne fallen kann." Diese Formulierung ist äußerst vorsichtig. Gewiß hat Kant die in ihr liegende Möglichkeit später nicht ausgenützt. (Er hatte bei dem Stande der Physik seiner Zeit dazu auch gar keinen Anlaß.) Es finden sich bei ihm viele Stellen, wo er dem Raum der Physik, die sich nach ihm nur mit sinnlichen (zugleich kategorial erfaßten) Gegenständen beschäftigt, den euklidischen Gesetzen als Gesetzen der reinen Anschauungsform des Raums unterwirft[1]). Aber es ist nicht weniger gewiß, daß diese bedeutungsvolle Einschränkung „*quatenus in sensus cadere potest*" hätte dazu verwendet werden können, um die Möglichkeit einer „Natur" offen zu halten, die nicht „in die Sinne fällt". Nach der kritischen Lehre Kants gibt es kein Drittes zwischen „Erscheinung" und „Ding an sich" (jene ist das „Objekt" für den Menschen, dieses für Gott). Aber Kant wußte nur von der Physik Newtons. Es ist gewiß eine absurde Fiktion, anzunehmen, Kant hätte Einstein gekannt. Dergleichen Anachronismen sind aus mehr als einem Grunde unerlaubt. Aber es scheint erlaubt, die sachliche Tragweite jener merkwürdigen Einschränkung Kants (*quatenus in sensus cadere potest*) ins grelle Licht der gegenwärtigen Problemlage zu rücken. Das gravi-elektrische Feld und die kreisenden — oder vielmehr nicht kreisenden, sondern in einer schwer beschreibbaren Weise ihre „Bahnen" um

[1]) Besonders konkret findet das seinen Ausdruck in der Stelle über den Regenbogen: Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl. S. 63, vgl. ferner die Fortsetzung der im Text zitierten Stelle.

Digitized by Google

den Kern „erfüllenden" — Elektronen im Atom sind keine „Erscheinungen", die „in die Sinne fallen". Sie sind aber auch keine „Dinge an sich". (Wie Gott, der *intuitus originarius*, bezw. *intellectus archetypus*, Feld und Elektronen „sieht", wissen wir nicht.) Sie sind eigenartige Zwischenwesen zwischen Erscheinungen und Dingen an sich, nicht mehr der reinen Formen der Sinnlichkeit des Menschen, obwohl in gewissem Sinne bestimmten Formen eines „Analogons der Sinnlichkeit" unterworfen. (Gesetzt, daß man den Ausdruck „*analogon sensualitatis*" entsprechend dem Baumgarten'schen „*analogon rationis*" bilden darf).

Wenn dieser Aufsatz auch kaum transzendentalphilosophische oder historische Absichten hat, sei doch über die mögliche Stellung Kants zur neuen Physik noch Einiges angedeutet:

Kant lehrt die „Realität (d.i. die objektive Gültigkeit) des Raumes in Ansehung alles dessen, was äußerlich als Gegenstand uns vorkommen kann, aber zugleich die Idealität des Raumes in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden, d. i. ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit zu nehmen". So „gehört der Raum, als Bedingung äußerer Objekte, notwendiger Weise zur Erscheinung und Anschauung derselben." „Durch denselben ist es allein möglich, daß Dinge für uns äußere Gegenstände seien." (Kritik d. r. V., A 28—29.)

Bedenkt man, daß „Realität" so viel heißt wie „empirische Realität" („in Ansehung aller möglichen Erfahrung"), so kann man den Ausdruck „äußerer Gegenstand" interpretieren als anschauliches Ding der menschlichen Lebenserfahrung, d. h. der menschlichen Umwelt. Dazu gehören dann zwar die Apparate und Instrumente im physikalischen Laboratorium und auf der Sternwarte, aber nicht die aus Lichtstrahlen gebildeten Dreiecke von kosmischen Dimensionen oder die Bahnen der Elektronen im Atom. Diese sind keine Gegenstände möglicher menschlicher Lebenserfahrung. Sind sie also „Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden"? Man könnte dies vielleicht zunächst annehmen, aber man muß sich von dem weiteren Fortgang der kantischen Kritik belehren lassen, daß die „Dinge an sich" selbst lediglich als „Noumena im negativen Verstande" für uns Menschen erfaßbar sind, ein Begriff, der nur „das Denken von etwas überhaupt bedeutet, bei welchem ich von aller Form der sinnlichen Anschauung abstrahiere." Ein solches „Noumenon" ist offenbar kein möglicher Gegenstand der theoretischen Physik. Was sind dann aber — transzendental angesehen — solche „theoretisch physikalischen Gegenstände" wie die „gekrümmten" Lichtstrahlen im Einsteinschen Raum und die Schrödingerschen Elektronen und ihre Bahnen im 3n-dimensionalen Raum? Wie kommt es, daß wir sie wenigstens rein mathematisch bestimmen, also doch irgendwie positiv erkennen können? Kant sagt doch (Dissertation von 1770, § 15 E): „*Certe nisi conceptus spatii per mentis naturam originarie datus esset, (ita, ut, qui relationes quascunque alias quam per ipsum praecipiuntur, mente effingere allaboraret, operam luderet, quia hoc ipso conceptu in figmenti sui subsidium uti coactus esset) geometriae in philosophia naturali usus parum tutus foret.*" Das heißt: nach ihm liegt jedem Versuch einer nichteuklidischen Geometrie (*relationes quaecunque aliae*

Digitized by Google

quam per ipsum (spatium) praecipiuntur) schon der Begriff des (dreidimensional-euklidischen) Raumes zugrunde. Der moderne Mathematiker wird demgegenüber auf die arithmetische Konstruktion nichteuklidischer Mannigfaltigkeiten (die nur per analogiam „Raumformen" heißen) hinweisen. Diese arithmetische Konstruktion erfolgt nach kantischer Auffassung mittels der Zeitanschauung, wenn auch nicht in direkter Analogie zur Geometrie, sondern mittels des zeitlichen Schematismus der Kategorie der Quantität. (Streng genommen gilt dies nur, so weit die „Metamathematik" (d. h. die intuitionistische Mathematik) reicht; darüber hinaus beginnt das Gebiet der „symbolischen Mathematik", der ontologisch-metontologischen „Amphibien".) Indessen gibt diese rein arithmetische Begründung zwar eine mathematische Erkenntnis der nichteuklidischen „Mannigfaltigkeiten", sichert aber noch nicht deren Möglichkeit als „Raumformen". Dies geschieht durch ein symbolisches Verfahren sui generis, das dem Verfahren der über die Hilbertsche Metamathematik hinausgehenden symbolisch-formalen Mathematik zwar analog, aber nicht gleich ist. Es kommt hier zu einer ähnlichen (aber nicht zu der nämlichen) *subreptio*, indem ein *analogon spatii* fingiert wird, das der arithmetischen Konstruktion untergelegt wird. Man kann hierzu § 59 der „Kritik der Urteilskraft" vergleichen, wo neben die „schematische" Hypotypose (Darstellung, *subjectio sub adspectum* als Versinnlichung) die „symbolische" gestellt wird, „da einem Begriffe, den nur die Vernunft denken, aber dem keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann, eine solche untergelegt wird". Freilich paßt dies besser auf die symbolisch-formale, bloß widerspruchsfreie Mathematik Hilberts, die doch streng genommen jeder sinnlichen Grundlage entbehrt, während bei der nichteuklidischen („intuitionistischen") Geometrie nur die Raumsinnlichkeit fehlt, aber das Zeit-Schema „Zahl" vorhanden ist.

Mit dieser Feststellung ist freilich das Problem der ontologischen Natur der physikalischen Gegenstände mehr bezeichnet als gelöst. Ob und wie dieses Problem sich auf kantischem Boden löst, bleibe dahingestellt. Für eine ausführlichere Erörterung der Sachlage unter dem Gesichtspunkt der konstitutiven Phänomenologie siehe des Verf. Abhandlung „Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen", II. Teil, bes. Abschnitt 2 und 3. (Jahrbuch für Philosophie und phänom. Forsch. Bd. VI, S. 477 ff.)

Die Weiterbildung jener kantischen Äußerung aus der Dissertation von 1770 führt also in der Tat zu der These, der Raum könne allein in der sinnlichen Nähe des Menschen a priori euklidisch sein und sonst beliebig nichteuklidisch, sofern dadurch nur nicht die erste Struktur gestört wird.

Aber, wenn so die „philosophische" Möglichkeit eines solchen Verhältnisses der euklidischen „sinnlichen" und der nichteuklidischen „außersinnlichen" Naturräumlichkeit gesichert erscheint, wie ist dieses Verhältnis des näheren in mathematischer Hinsicht zu denken?

Diese Frage ist bereits beantwortet: von den betreffenden physikalischen Theorien, die die nichteuklidischen Raumformen benützen, selbst. Denn, sofern

Digitized by Google

sie nicht reine Spekulation, sondern Deutung von Beobachtungen und Experimenten sind, vermitteln sie ja gerade die Beziehung zum euklidischen Raum der menschlichen Umwelt, in der der Mensch mitsamt seinen Apparaten, Dingen seines unmittelbaren Umganges (Meßwerkzeug), verbleibt.

Die mathematische Beziehung, die hier gemeint ist, läßt sich freilich nicht a priori auf eine allgemeine Formel bringen. Denn damit würde a priori die räumliche Struktur, die jemals in eine physikalische Theorie der Zukunft eingehen könnte, festgelegt. Das erscheint unmöglich.

Es sei aber eine kurze Übersicht über die mathematischen Beziehungen zwischen „sinnlicher" und „außersinnlicher" Räumlichkeit in den hauptsächlichsten bisher in der theoretischen Physik behandelten Fällen gegeben.

1) Allgemeine Relativitätstheorie (Einstein, Hilbert 1918). Riemannscher, variabel gekrümmter Raum mit „ebenem" Raumelement, d. h. der Raum in der Größenordnung des Menschen ist euklidisch mit großer Annäherung. Im Großen ist der Raum nichteuklidisch. Der als unendlich gedachte reine Anschauungsraum des Menschen ist der Tangentialraum an den gekrümmten „außersinnlichen", physikalischen Raum mit dem Standort des Menschen (im physikalischen Raum) als Berührungspunkt.

2) Die Atomtheorie von Byck (Annalen der Physik (4), 42, S. 1417 ff.). Zurückgehend auf ältere Anregungen von Riemann und Clifford werden die Atome bezw. Elektronen für kleine Bezirke mit positivem bezw. negativem Krümmungsmaß erklärt. Der Raum (ebenso wie der Zwischenraum zwischen den Atomen) „im Großen", im Verhältnis zu den atomaren Dimensionen, bleibt euklidisch. Als Begrenzungsflächen werden Flächen, die in der betreffenden nichteuklidischen Geometrie euklidische Maßbestimmung haben („Grenzkugeln" u. dergl.) verwandt. Im zweidimensionalen Bilde ist so ein Raum etwa darstellbar durch ein Blatt Papier, das im Großen eben ist, aber im Kleinen Vertiefungen und Erhabenheiten zeigt. Ähnlich wie die Erdfläche.

Ähnlich verhält sich der Einsteinsche Raum in ganz großen, „kosmologischen" Dimensionen zu den Unregelmäßigkeiten, die durch die Gravitationsfelder bedingt sind. Es gibt hier allerdings eine, von den Gravitationskrümmungen unabhängige Gesamtkrümmung (wie bei der Erdfläche!).

3) Die Weylsche „Agenstheorie der Materie" (vgl. „Was ist Materie?". Berlin 1924). Der Raum hat im kleinen topologische Singularitäten und zwar im Connexus. Er hat kleine „Löcher", innere Räume, die Materie wirkt „von außerhalb" des Raumes in ihn hinein. Auch hier herrscht in größeren Dimensionen die euklidische Geometrie. Bild: ein Stück Gewebe mit kleinen Öffnungen zwischen den Fäden.

4) Die Schrödingersche Quantenmechanik. „Die Bewegungen" der „Elektronen" im Atom erfolgen als eine Art Schwingung in einem Raum von drei mal so vielen Dimensionen als Elektronen in dem betreffenden Atom vorhanden sind (n). Der physikalische Raum ist also im kleinen an manchen Stellen 3 n-dimensional, im großen (in „menschlicher" Größenordnung) bleibt er dreidimensional. Man hat „kleine" topologische Singularitäten in der Dimensionszahl.

Digitized by Google

Bild: ein Stück Sandpapier: im ganzen zweidimensional, die Sandkörner im einzelnen dreidimensional. Erdfläche, im großen (in der Größe der Länder, Erdteile, Meere) zweidimensional, im kleinen dreidimensional (etwa bis zu 10—12 km)[1]).

In den Beispielen 2—5 liegt die Abweichung vom euklidischen Raum in kleinen Singularitäten, durch deren Ausgleich (Reduktion des Krümmungsmaßes auf Null bei (2), Ausfüllung der Hohlräume bei (3), „Einebnung" der mehrdimensionalen Teile zu dreidimensionalen bei (4), man zum homogenen Raum der „sinnlichen" Natur zurückgeführt wird. Ins Unendliche ausgedehnt, fällt dieser „Anschauungsraum" mit dem Tangentialraum des physikalischen Raumes im ersten Beispiel zusammen.

Wir haben also, grundsätzlich betrachtet, eine Art „Gabelung" des Anschauungsraums und des „außersinnlichen" Naturraums, der Gabelungspunkt oder vielleicht besser der Bezirk, in dem beide quasi asymptotisch sich berühren, d. h. mit großer Annäherung — der arithmetischen Form nach — zusammenfallen, ist der Bezirk der menschlichen Umwelt bezw. seines physikalischen Korrelats. Das Zusammenfallen ist genau genug, um der natürlichen Wahrnehmungsfähigkeit als völlige Idealität (in mathematischer Hinsicht) zu erscheinen[2]).

Damit ist also die mathematische Möglichkeit des Nebeneinanderbestehens und trotzdem sich „Berührens" der „sinnlichen" euklidischen und der „außersinnlichen" nichteuklidischen Raumform im Einzelnen aufgewiesen. Diese Möglichkeit ist keineswegs — wie gegenüber einer Bemerkung Reichen-

[1]) Diese Aufzählung ist keineswegs erschöpfend; es sei etwa noch erinnert an: de Sitters mit Einstein konkurrierende Kosmologie, in der der geschlossene Weltraum mit der Zeit an Umfang zunimmt; an Eddingtons Bemerkung über den eigentümlichen Sonderraum, der sich durch die Gravitationswirkung einer (hypothetischen) Zusammenballung von „weißen Zwergen" aus dem Gesamtraum herauslösen würde wie ein aus einer hängenden Wasserschicht herausfallender Tropfen; an Kaluza's fünfdimensionale Welt; an Heisenbergs abnorme quantenmechanische Kinematik; schließlich an K. Mengers merkwürdige Andeutungen über die physikalische Anwendung dimensionstheoretischer Eigenschaften von Mengen (Bericht über die Dimensionstheorie, Jahresber. d. D. Math. Vereinigung Bd. XXXV, S. 141 f.). Alle diese Beispiele können grundsätzlich wie die im Text gegebenen behandelt werden.

[2]) Daß der Raum und das Sinnliche überhaupt weder im Kleinen noch im Großen unmittelbar gegeben ist, wußte schon der Kant der Dissertation von 1770. Denn diese beginnt mit dem Satz: „*In composito substantiali quemadmodum analysis non terminatur, nisi parte,quae non est totum h. e. SIMPLICI, ita synthesis nonnisi toto, quod non est pars, i. e. MUNDO.*" Welche abstrakte Bestimmung dann weiterhin die Aufgabe stellt, sie „*exsequi per facultatem cognoscendi sensitivam*", was nur mit Hilfe der Zeit und der *leges intuitus* möglich ist. Die Antinomienlehre der Kritik der reinen Vernunft zeigt dann in ihrer Erörterung der beiden ersten, der „mathematischen" Antinomien die Grenzen, die hier der Analysis und Synthetis gesetzt sind.

Diese Nichtgegebenheit des Sehr-Kleinen und Sehr-Großen ist wesentlich für unser Problem, denn sie gestattet die „asymptotische Berührung" der beiden Raumarten ihrer abstrakt-mathematischen Struktur nach. Nur dieses Nahezugleichsein in mathematischer Hinsicht ist hier mit „Zusammenfallen" gemeint (s. a. unten S. 152, insbes. Anm. 1).

Digitized by Google

bachs nochmals betont sei — nur gerade zufällig für die bisher eingeführten nichteuklidischen Raumformen der Physik vorhanden, sondern ist wesensnotwendig: — als Bedingung der Möglichkeit der Beziehung der physikalischen Theorie auf ihre Beobachtungs-Grundlage. Denn wir haben rein menschliche Physik zu treiben — und nicht die irgendwelcher phantastischer „Dämonen" — mit demgemäß menschlicher Erfahrungsgrundlage. Aber die menschliche Erfahrung (als Lebenserfahrung) spielt sich nun einmal — sei es zufällig oder notwendig — in einer euklidischen Raum-Umwelt ab.

Durch diese nunmehr nachgewiesene Möglichkeit jenes Nebeneinander ist nun aber auch die Uninteressiertheit der Physik an der Aprioritätsfrage der anschaulichen Raumstruktur gezeigt. Es ist für die Freiheit der theoretischen Physik in der Verwendung ihrer mathematischen Hilfsmittel gänzlich bedeutungslos, ob die euklidische Raumstruktur unserer Umwelt a priori oder a posteriori besteht. d. h.: Wissenschaftspraktisch ist der Ausgang des Streites zwischen Empiristen und Aprioristen um den Raum gänzlich gleichgültig. Umgekehrt kann aus dem „Faktum" der modernen Physik nicht der geringste Grund weder für den Empirismus noch für den Apriorismus abgeleitet werden. Die ganze Raum-Streitfrage ist eine völlig „akademische", an der die positive Wissenschaft kein legitimes Interesse hat.

Daß sie nichtsdestoweniger für die Philosophie eine große Bedeutung behält, braucht nicht gesagt zu werden. Und wir werden uns ihr nunmehr vorurteilsfreier zuwenden können.

II.

Die wesensnotwendige geometrische Struktur des anschaulichen Raumes (des sinnlichen Naturraums).

A. Auseinandersetzung mit Reichenbach.

Um die Struktur der Raumanschauung oder des Anschauungsraumes rein herauszuheben ist eine Abhebung notwendig gegen zwei damit leicht zu

Digitized by Google

verwechselnde Phänomengruppen. Die eine ist die räumliche Welt der σκιαγραφία, um mit Plato zu reden, d. h. die Welt der Perspektive, der optischen und der Bewegungstäuschungen u. dergl. Die andere ist die Welt des Umgangsraumes oder genauer der verschiedenen möglichen Umgangsraumformen. Für die beiden eben genannten räumlichen Erscheinungsgruppen soll die Frage einer apriorischen Struktur nicht erörtert werden; sie ist schwierig und nur mit einem erheblichen Spielraum an Unbestimmtheit zu lösen: es spielen hier wesentlich „empirische" Faktoren hinein. Dagegen soll für den in einem bestimmten Sinne zwischen jenen beiden Phänomenbereichen stehenden reinen Anschauungsraum die These verfochten werden, er sei mit Wesensnotwendigkeit dreidimensional euklidisch.

Dies steht in deutlichem Gegensatz zu Reichenbachs Auffassung, nach der es eine ~~reine~~ Raumanschauung mit autonomer Wesensgesetzlichkeit nicht gibt. Auf dem Wege der kritischen Erörterung der Reichenbach'schen Ausführungen soll im folgenden unsere eigene These begründet werden.

Reichenbach unterscheidet — mit Recht — die bildhafte und die normative Funktion der Raumanschauung[1]). Die bildhafte Funktion, in ihrer ganzen Naivität genommen, führt zum Reich der σκιαγραφία. Auch abgesehen von den bekannten „optischen Täuschungen" ist das große Gebiet der Perspektive hier zu nennen. Das Kleinerwerden der Gegenstände mit der Entfernung über einen gewissen „Nahbezirk" hinaus ist das typische Phänomen dieser Art. Schon C. Stumpf[2]) hat diese Erscheinung für abnormal erklärt: man müsse eigentlich von der Raumanschauung allgemein den Ausgleich der perspektivischen Verkleinerungstäuschung erwarten, den sie in der Nähe ja leiste; denn die sich in einem mittelgroßen Zimmer bewegenden Menschen behielten ihre Größe (Sehgröße), trotz der nicht unerheblichen Veränderung des Gesichtswinkels, unter dem sie gemäß den physikalisch-physiologischen Verhältnissen dem Auge „erscheinen" müßten. Indessen ~~variiert zwar~~ die Kraft der Konstanterhaltung der Sehgröße trotz abnehmenden Sehwinkels mit dem Individuum

[1]) Philosophie der Raum-Zeit-Lehre (Berlin 1927), § 9.

[2]) Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung (Leipzig 1873), S. 207.

Digitized by Google

und den konkreten Begleitumständen, aber in ~~genügender~~, nicht allzugroßer Entfernung vom Standort des Beobachters bricht die Konstanz unweigerlich zusammen.[1]). „Homogen" ist ~~also~~ nur der „naive" Nahraum. Man könnte einwenden: ~~dieser~~ der Begriff der konstanten Größe sei an der Kongruenzdefinition durch die starren Körper orientiert. Man könne ~~ja~~ durch geeignete Maßnahmen[2]) Körper konstruieren, die mit konstanten Sehgrößen in die Ferne eilen. Das ist richtig, aber dieses Verfahren ist nicht unbeschränkt anwendbar: der Sehraum der naiven Anschauung ist nicht unbegrenzt groß und in genügender Entfernung ist ein Sehding von der Art der Nah-Sehdinge wesensmäßig nicht mehr vorstellbar. Nichts ist optisch größer als die Himmelskugel. (Als Vollkugel gedacht, so wie man sie ungefähr in 10 km Höhe vom Flugzeug sieht.) Und alle Raumfiguren werden zu Punkten an der Himmelskugel, die nur zweidimensionale sphärische Figuren von endlicher Größe enthält (z. B. Sternbilder). Der Raumhorizont ist also niemals mit der Raum-„Mitte" homogen zu machen und ein unbegrenzter homogener Raum ist nur durch Abblendung des „Horizonts" (etwa durch Nebel, der den Gesichtskreis beschränkt) und Aneinanderstückung von lauter Nahsphären, also durch das, was Reichenbach „anschauliche Integration" nennt, zu erhalten. Da nun aber der Raumhorizont nur künstlich abgeblendet werden kann, so ist eine „normative Funktion" notwendig, um den „kleinen" Ferngegenständen ihre „richtige" Größe zu vindizieren, d. h. diejenige Größe, die sie haben, wenn man an sie herangeht. (Mit den materiellen, nach physikalischen Prinzipien durch Ausschaltung der „differenziellen" und Nullsetzung der „universellen" Kräfte definierten starren Körper hat dies an sich gar nichts zu tun. Allerdings

---

[1]) Es sind hier rein phänomenologische und andere „nicht reduzierte" Begriffe der Kürze halber durcheinander gebraucht; der Kundige wird dies leicht korrigieren können. — Vgl. dazu und für das Folgende den § 7 in des Verf. Arbeit im „Jahrb. f. Philos. u. phän. F., Bd. VI, (S. 446 ff.).

[2]) Man denke an Hillebrands künstliche „Alleen", die für die reine Anschauung parallel und mit konstanter Baumgröße in die Tiefe laufen, gemessen an der Metrik starrer Körper aber divergieren und ihre Bäume in der Ferne vergrößern.

Digitized by Google

stimmen beide, „optische" und „physikalische" Größen im Nahbereich tatsächlich weitgehend überein).

Prinzipiell ist das Verhältnis von bildhafter und normativer Funktion im ganzen „skiagraphischen" Bereich ähnlich: die Aufdeckung der „Täuschung", zumeist durch „eigene Bewegung" des Beobachters, normiert die „wahre" Beschaffenheit des fraglichen Gebildes. Freilich ist hierbei noch vieles dunkel: Vor allem: Was ist eigentlich der normierende Maßstab? Kommt man wirklich mit dem Prinzip der Eigenbewegung, die das Objekt unverändert lassen soll, durch? Unterschiebt man nicht doch die physikalisch starren Körper für die „unveränderlichen" reinen Raumgebilde? Und selbst, wenn diese Fehlerquelle wegfiele, wie will man auf diesem Wege zu apriorischen Prinzipien für die Struktur des reinen Anschauungsraumes kommen? Läuft nicht die Untersuchung auf psychologisches Experimenntieren hinaus, dessen Ergebnis a priori nicht voraussagbar ist? Wird so die überall (auch von Reichenbach) empfundene zwangshafte Notwendigkeit der „normativen" Raumanschauung verständlich? —

Bevor wir weitergehen, wenden wir uns zu Reichenbachs Argumenten. Wie wird der Zwang der normativen Anschauung erklärt? „Die normative Funktion der Anschauung enthüllt sich als ein Korrelat des logischen Zwanges, welches mit der von der bildhaften Funktion gelieferten Elementen dasselbe leistet, was der logische Schluß mit den begrifflichen Elementen des Denkens vollzieht." (l. c. S. 56.) Weiterhin ist die Rede von der „Entdeckung, daß die normative Funktion der Anschauung gerade nicht anschaulichen, sondern logischen Ursprungs ist, daß der anschauliche Zwang zu bestimmten Axiomen daher rührt, daß wir Bedingungen, aus denen sie logisch folgen, zuvor in sie hineingelegt haben" (S. 111). Ein euklidisches Axiom erscheint uns nach Reichenbach deshalb als evident, weil wir insgeheim zuvor in die betreffende anschauliche Raumfigur die euklidischen Strukturen gewissermaßen hineindefiniert haben und nun unter dem Zwange des logischen Folgerns aus dieser (latenten) Voraussetzung stehen. — Ist diese Argumentation überzeugend oder gar zwingend? Wir glauben, daß sie nichts be-

Digitized by Google

weist. Denn in einem ganz entscheidenden Punkt unterscheidet sich der logische Zwang von dem der normierenden Anschauung. Jener ist der Zwang einer Implikation, er bezieht sich auf die Notwendigkeit der folgernden Verknüpfung zwischen Hypothese und Nachsatz, zwischen Voraussetzung und Behauptung, zwischen Prämisse und Konsequenz. Wenn die Axiome gelten, dann gelten die Theoreme; absolut genommen gelten weder Axiome noch Theoreme vermöge der Logik allein[1]). Die logische Notwendigkeit ist also stets eine hypothetisch-deduktive. Dagegen hat die intuitive Notwendigkeit eines euklidischen Axioms durchaus den Charakter einer kategorischen (bezw. apodiktischen) Behauptung. Es ist keine Spur von etwas Hypothetischem darin bemerkbar. — Aber die Hypothese ist ja auch nach Reichenbachs Meinung latent, eine verschwiegene Voraussetzung! Man lasse sich indes durch diesen Einwand nicht beirren: Auch im Falle einer verschwiegenen Voraussetzung, eines stillschweigenden Vorurteils entspringt der Zwang der Behauptung oder Folgerung primär nicht dem Zwang der logischen Verknüpfung zwischen beiden, sondern dem sachlichen (d. i. sachhaltigen, sei es psychologischen oder material wesensgesetzlichen) Zwang der Prämisse. Wenn etwa ein Europäer in einer Kolonie aus einem allgemeinen Vorurteil gegen die farbigen Eingeborenen heraus in einem besondern Fall einen Farbigen verdächtigt, so liegt der subjektive Zwang dazu doch wesentlich in dem zwanghaften Unterworfensein unter das allgemeine (sachhaltige) Vorurteil (das vielleicht triebpsychologische Gründe hat), aber nicht in der zwingenden logischen Notwendigkeit der Subsumption des einzelnen Falles unter die allgemeine These und auch nicht in einer intuitiv verkleideten Form dieser logischen Notwendigkeit. Ebenso handelt es sich im Falle des „evidenten" euklidischen Axioms vielleicht wirklich um den allgemeinen Zwang zur euklidischen (sachhaltigen) Raumanschauung (dem „intuitiven" Äquivalent zu dem „logischen" System der gesamten euklidischen Axiome),

---

[1]) Wir sehen von den sogenannten „logischen Axiomen" ab, die ohnehin hier nicht in Frage kommen.

Digitized by Google

aber nicht um die logische Notwendigkeit (oder ihr „intuitives" Analogon) der Subsumption der Aussage des einzelnen Axioms unter die umfassende Behauptung der Gültigkeit des ganzen euklidischen Axiomen-Systems. Gewiß geht jene logische Notwendigkeit auch mit in die schließlich resultierende Notwendigkeit sekundär ein, aber sie ist nicht allein imstande, irgend eine Behauptung absolut genommen zu einer apodiktischen zu machen. (Die formallogische Notwendigkeit hat ja auch etwas tautologisches, triviales, das, was Kant „bloß analytisch" nannte; im Gegensatz zu dem belangvollen evidenten Gehalt eines „synthetischen", sachhaltigen Satzes.)

Es ist merkwürdig, welche ausschlaggebende Rolle diese Erklärung der anschaulichen Notwendigkeit als eine logische in der Reichenbachschen Raumtheorie spielt: sie stellt die „Entdeckung" dar, auf der die „These" beruht „daß die nichteuklidischen Axiome in derselben Weise streng anschaulich eingesehen werden können, wenn man die Kongruenzdefinition umstellt." (l. c. S. 111.) In der Tat, wenn die Evidenz der Axiome nur auf der Evidenz des logischen Verhältnisses der vorausgesetzten Kongruenzdefinition zu den gefolgerten nichteuklidischen „Axiomen" (wohl besser Theoremen, denn die wahren Axiome liegen ja eben in der Kongruenzdefinition selbst) beruht, dann braucht man um den Nachweis der Berechtigung der „Umstellung" der Kongruenzdefinition nicht besorgt zu sein; man kann jene Umstellung (aber auch eine ganz beliebige andere!!) willkürlich dekretieren, die Evidenz der gefolgerten „Axiome" wird ja angeblich durch diese Willkür nicht angetastet! In Wahrheit bemüht sich Reichenbach freilich doch um die Begründung des Rechts einer ganz bestimmten (!) „Umstellung" der Kongruenz, er ist darin von einer sozusagen glücklichen Inkonsequenz oder scheint seinem eigenen Argument insgeheim doch nicht ganz zu trauen.

Er versucht die Begründung der Behauptung, die euklidischen und die nichteuklidischen Axiome (worunter nur die Axiome der Riemann-Einsteinschen Geometrie verstanden werden) seien gleichermaßen evident zu machen, durch zwei Überlegungen:

1) Er konstruiert einen nichteuklidischen (allgemeinen Riemannschen)

Digitized by Google

Raum durch „anschauliche Integration" und bemerkt, daß auch der euklidische Raum nicht anders gegeben sei.

2) Er sucht die „Umstellung" der anschaulichen Definition der Kongruenz an konkreten Beispielen nachzuweisen. (Verschiedene Zuordnungsdefinitionen zwecks Anwendung des abstrakten (rein relationstheoretischen) Kongruenzbegriffs auf anschauliche Figuren.)

Dazu ist zu sagen, daß es richtig ist, daß der anschauliche Raum erst durch „Integration", d. h. durch darin Herumwandern in seiner Struktur erkennbar wird. Diese Methode hat schon Dante[1]) in poetischer und Helmholtz (ebenso wie der Verfasser) in wissenschaftlicher Absicht angewandt. Reichenbach hat diese Methode bis ins letzte ausgebildet, sodaß man seine Schilderungen direkt durch einen Film veranschaulichen könnte, dessen Herstellung der Kulturabteilung der „Ufa" hiermit empfohlen sei. Einen solchen „Reichenbach-Film" wird man nun verschieden auffassen können: als Lehrfilm zur Erfassung des nichteuklidischen Raumes oder — als Filmgroteske, in der — im euklidischen Raum — das tollste Zeug passiert, d. h. kausal undenkbare, aber durchaus anschauliche Vorgänge ablaufen. (Diese doppelte Möglichkeit deutet auch Reichenbach an.) Was beweist aber dann der Film? Kann er den Zuschauer zwingen, ihn als Lehrfilm und nicht als Groteske aufzufassen? Offenbar nicht. Und dann: Ist durch das Ablaufen des Films bewiesen, daß er, auch beim besten Willen des Zuschauers, als restlose Veranschaulichung des nichteuklidischen Raumes aufgefaßt werden kann? Offenbar ebensowenig. Es müßte erst gezeigt werden, daß auf Grund eines verstandesmäßigen, wissenschaftlichen Verstehens die bildhafte Funktion der Anschauung ins Nichteuklidische nach Vorschrift umgestellt werden kann. Dafür liefert Reichenbach keine Beweise.

Seine Beispiele (Wechsel der Brille, Konvexspiegel des Motorradfahrers u. dergl. mit ihren Gewöhnungserscheinungen) zeigen nur die aus der Variabilität des Konstanzbereichs der Sehgrößen von „optisch starren" Körpern

[1]) Wenn A. Speisers geistreiche Interpretation des XXVIII. Gesanges des „Paradieses" recht behält. (A. Speiser, Klassische Stücke der Mathematik, Zürich 1925.)

Digitized by Google

(s. o. S. 141) bekannte Elastizität der bildhaften Funktion in der Richtung der Anpassung an die normative euklidische. Daß es gelegentlich rein „skiagraphische" nichteuklidische Figuren geben könnte, ist vielleicht nicht unbedingt von der Hand zu weisen. (Bewiesen ist es nicht, und es bedürfte dazu auch einer eingehenden kombinierten phänomenologischen und experimentalpsychologischen Untersuchung.) Aber, wenn es welche gibt, so werden sie bestimmt von der „normativen" Funktion desavouiert werden, ebenso wie die „perspektivische Scheinkrümmung" und die „Scheinbewegungen" (etwa der Landschaft beim schnellen Fahren im Eisenbahnzug).

Endlich ist zu fragen, wie weit die geschilderte teilweise „Veranschaulichung" nichteuklidischer Räume möglich ist. Können beliebige Raumformen „gefilmt" werden? Nein: nur solche mit euklidischem Raumelement, d. h. euklidischer Drehungsgruppe. Denn das (Licht-) Strahlenbündel, das den Film projiziert, ist euklidisch ebenso wie das vom Auge des Zuschauers aufgenommene: man kann also nur Räume mit euklidischen Strahlenbündeln, also euklidischer Drehungsgruppen „verfilmen". Reichenbach hat öfter betont, daß für die Physik kein Anlaß vorliege, a priori auf Räume mit nichteuklidischer Drehungsgruppe zu verzichten; er hat aber wohl nicht berücksichtigt, daß für solche Räume seine Veranschaulichungsmethode (selbst wenn man sie im Prinzip für hinreichend hält) versagt[1]). —

Wenn Reichenbach schließlich (l. c. S. 100) sagt, es könne „keinem ernstlichen Zweifel unterliegen", daß die entwicklungsgeschichtliche Anpassung des Menschen an die approximativ euklidische Umwelt der physisch starren Körper

[1]) Er sagt allerdings einmal (l. c., S. 323): „Die anschauliche Vorstellung von Erlebnissen im metrisch anderen Raume oder im Raum mit anderem Zusammenhang war möglich, weil diese Räume infinitesimal euklidisch sind und daher das Wahrnehmungserlebnis selbst nicht wesentlich geändert ist . . .." Aber er zieht daraus merkwürdigerweise nicht die Konsequenz, daß darin eine anscheinend unüberschreitbare also doch wohl apriorische Schranke für die Struktur des Wahrnehmungsphänomens als solchen liegt. Die euklidische Struktur der Drehungsgruppe scheint a priori notwendig, d. h. die Struktur des Richtungsbündels von dem Raummittelpunkt aus oder die Struktur des sogenannten „präspatialen Feldes (2. Stufe)" (vgl. Jahrb. VI, S. 141—145) ist a priori festgelegt. Auch Weyl hat ja derartige Gedanken geäußert. (Vgl. etwa: „Mathematische Analyse des Raumproblems" (Berlin 1923), S. 45.)

Digitized by Google

die euklidische Raumanschauung hervorgerufen habe und unter geeignet veränderten äußeren Bedingungen eine entsprechende nichteuklidische Intuition entstehen lassen würde, so ist dies — auch abgesehen von dem Gebrauch des biologisch sehr naiven lamarckistischen Anpassungsbegriffs — eine reine, gänzlich unbewiesene und unbeweisbare Hypothese.

Es sei noch ein Wort über die zweite Phänomengruppe, von der man den Anschauungsraum unterscheiden muß (die bei Reichenbach allerdings keine Rolle spielt) hinzugefügt, über die „Umgangsräume". /41/

Der praktische Entfernungs- und damit der lineare Kongruenzbegriff kann u. U. wirklich weitgehend vom euklidischen abweichen. Man wird, wie schon im alltäglichen Leben, Entfernungen nach der Zeit, der aufzuwendenden Mühe, vor allem auch den Kosten, die zu ihrer Überwindung benötigt werden, abschätzen, nicht nach ihrer rein anschaulichen Größe und auch nicht nach einem physikalisch starren Maßstab. Wer systematisch mit solchen „praktischen Entfernungen" arbeiten muß, z. B. der Verkehrstechniker und -politiker, wird seine Karten nach einer Geometrie entwerfen oder zum mindesten „lesen", die dem jeweils relevanten praktischen Entfernungsbegriff entspricht, — wie auch schon jeder erfahrene Alpinist seine Tourenkarte. Man kann solche Beispiele fast ins Unbegrenzte vermehren. Man wird nicht leugnen wollen, daß die jeweiligen erfahrenen „Praktiker" ihre „praktische Kongruenz" in die Karten „hineinsehen", d. h. die naiv gesehene Entfernung entsprechend normieren. Aber zu bestreiten ist, daß jenes „Hineinsehen" jemals den Charakter einer mit der Leistung der naiven bildhaften Funktion ernsthaft (in der Weise der gewöhnlichen normativen Funktion) vergleichbaren Intuition annimmt. Das ist ganz ausgeschlossen und eine Verwechslung unmöglich.

Ein etwas anderer Fall ist der naive Umgangsraum des täglichen Lebens[1]). Dieser hat eine echt intuitive nichteuklidische Metrik. Aber er ist kein „rein angeschauter" Raum. Es läßt sich vielmehr durch eine hier nicht wiederzugebende phänomenologische Analyse zeigen, wie aus dem erfüllten Raum

[1]) Vgl. Heidegger, Sein und Zeit I. (Halle a. S. 1927.) §§ 22—24, § 70.

Digitized by Google

des Umgangs durch eine systematische Reduktion auf die total homogene Intuition der reine, leere (d. h. gegen seinen Inhalt gleichgültige) Anschauungsraum entsteht[1]).

B. Positive Ausführungen.

Wie ist aber nun positiv der Zwang der euklidischen, dreidimensionalen Raumanschauung verständlich zu machen? Wenn sie auch, trotz der modernen Physik, möglich ist (s. o. unter I) und auch, wie im Vorigen gezeigt, nicht weginterpretiert werden kann, also tatsächlich besteht, — so ist damit doch noch nicht gesagt, daß sie notwendig ist. Kant freilich beanspruchte für sie ein absolut „kontingentes Apriori" (nach dem Ausdruck von Husserl); der euklidische Raum ist aus dem Menschen nicht erkennbaren Gründen ihm als Anschauungsform gegeben. (Daneben vielleicht auch noch anderen endlichen Wesen, aber das können wir nicht wissen.)

Aber hier weichen wir von Kant ab und fordern ein Verständnis der euklidischen dreidimensionalen Struktur. Wir werden die empiristische These auch so am besten widerlegen können, daß wir die Gründe a priori aufsuchen, aus denen der Raum seine Wesensstruktur hat. Man kann ein derartiges Verständnis nicht durch Betrachtung von einzelnen Figuren im Raum gewinnen, auf ihre intuitiven Eigenschaften hin, sondern nur durch die Erörterung der Prinzipien der Raumstruktur, die ihr im Ganzen eignen. Man wird also in mathematischer Hinsicht die gruppentheoretische Formulierung der Raumstruktur der elementargeometrischen vorziehen müssen[2]).

---

[1]) Auch in der Geschichte der Raumlehre vollzieht sich dieser Wandel. Der gegen die Vorgänge in ihm völlig gleichgültige Raum wird erst mit dem Abschluß der Renaissance erreicht (bei Galilei und Gilbert). Vgl. Cassirer, „das Erkenntnisproblem" (Berlin 1906/07); Bd. I, 231—35, 275—76, 315—16; „Philos. d. symbol. Formen" III, S. 172 ff. (1929) und Verf., Jahrb. VI, S. 498 ff., 538 ff. Ähnliche Wandlungen vollziehen sich in der Geschichte der künstlerischen Perspektive, worauf hier nicht näher eingegangen werden kann. (Vgl. E. Panofsky, Vorträge der Bibliothek Warburg, Bd. IV.)

[2]) Vergl. die Äußerung Weyls (Raum, Zeit, Materie, 5. Aufl. (Berlin 1923), S. 104): „Diese Theorie" (d. i. die systematisch (gruppentheoretisch) aufgebaute „reine Infinitesimalgeometrie") „. . . ist eine wirkliche Geometrie, eine Lehre vom Raum selbst, und nicht bloß, wie die

Digitized by Google

Im Folgenden werden nacheinander die (ja völlig unabhängigen) Eigenschaften des verschwindenden Krümmungsmaßes („Euklidizität") und der Dreidimensionalität behandelt.

1. Die euklidische Struktur (Krümmung = 0).

Für die euklidische Struktur des Anschauungsraumes ist seine Homogenität und Isotropie entscheidend, die ihm als von ihrem Gehalt ganz unabhängiger und gegen ihn gleichgültiger Form zugesprochen werden muß. Dies ist oft genug gesagt worden und bedarf keiner näheren Begründung. Schwieriger ist es, zu sagen, was dies mathematisch bedeutet. Seit Helmholtz und Lie[1]) weiß man, daß mit der Homogenitätsforderung die Ebenheit in den kleinsten Teilen und die Konstanz des Krümmungsmaßes des mit der ersten Bedingung gegebenen Riemannschen Raumes gesetzt ist. Bemerkenswert ist besonders die Herleitung der Ebenheit im Kleinen (euklidische Drehungsgruppe) aus der Forderung der freien Beweglichkeit allein. Aber die Auszeichnung des euklidischen Raumes unter den Formen mit konstantem Krümmungsmaß ist schwierig: es ist nicht leicht einzusehen, weshalb dieses Krümmungsmaß = 0 sein soll. Der Hinweis auf die Ähnlichkeit (zuerst durch Wallis 1663) ist ungenügend, denn die Relativität der Größe ist nicht anschaulich vorhanden.

Wir befolgen deshalb folgende Methode: Wir zeigen:

1) Daß der Gesamtraum durch homogene Erweiterung des Raumelements entsteht, daß also die Homogenität bedeutet Gleichartigkeit

Geometrie des Euklid und fast alles, was sonst unter dem Namen Geometrie betrieben wird, eine Lehre von den im Raum möglichen Gebilden." Es soll damit allerdings nicht geleugnet werden, daß für manche Zwecke gerade die Tragweite einzelner unabhängiger Forderungen untersucht werden muß, welche Methode Reichenbach in der Zeitschrift für Physik, Bd. 34, S. 32ff verteidigt.

Der infinitesimal-geometrische Ansatz des Raumproblems entspricht unserem Standort im Raum, dessen nächste Umgebung uns allein direkt zugänglich ist. Der oben genannten phänomenologischen „Methode" der „anschaulichen Integration" entspricht die Erschließung der Eigenschaften des Raumes im Großen aus seiner Struktur im Kleinen, wie sie die Infinitesimalgeometrie ausführt.

[1]) Helmholtz, Gött. Nachr. 1868; Lie, Theorie d. Transformationsgruppen Bd. III, Abschn. 5. vgl. Hilbert, Grundlage der Geometrie, Anhang IV.

Digitized by Google

des Raumes mit seinem Element: wenn also das Element linear ist, ist es auch der Raum selbst.

2) Daß das Raumelement euklidisch (linear) ist: aus der Isotropie-Forderung (durch eine elementare Betrachtung).

Diese „Beweise" sind im engen Anschluß an die anschauliche Raumverfassung zu liefern.

(Zu 1.) Wir gehen also davon aus, daß der Raum nur durch „anschauliche Integration" erfaßt werden kann. Im „Mittelpunkt" des anschaulichen Raumes befindlich, unterscheiden wir zwei phänomenal gänzlich unabhängige Bewegungsmöglichkeiten:

(1) in die Raumtiefe geradeaus („Translation"),

(2) Drehung am Ort, bei der der „Mittelpunkt" des Raumes, der Standort des jeweiligen Beobachters fest bleibt.

Die Bewegung (1) bewirkt keine Bewegung (2), sie überträgt also das Richtungssystem unverändert. Man kann durch Aneinanderreihung von Bewegungen (1) mit zwischengeschalteten Drehungen (2) einen geschlossenen Polygonzug herstellen, nach dessen Umlaufung das Richtungssystem, unter Berücksichtigung der an den Ecken ausgeführten Drehungen, unverändert eintreffen muß. Andernfalls müßte man einen latenten deviierenden Einfluß annehmen, der während der phänomenal von Drehungen ganz unabhängigen reinen „Translation"[1]) wirksam sein müßte, eine anschaulich gänzlich unvorstellbare und unbegreifliche Sache, eine phänomenale Absurdität[2]). Wenn man sagt (mit Weyl), die Richtungsübertragung

[1]) Wie vom Verfasser — im Anschluß an Husserlsche Forschungen — im Jahrbuch für Philosophie Bd. VI, S. 470 ff. genauer ausgeführt wurde, sind zwei grundlegend, d. h. qualitativ und nicht nur graduell verschiedene Arten von „Horizont" zu unterscheiden, der Außenhorizont (vgl. auch l. c. S. 453) bei dem neues anschauliches Material an einer „äußeren" Grenze des zuvor gegebenen ohne dessen Änderung hinzutritt, (z. B. bei der Erweiterung des Sehfeldes bei Augendrehung) und der Innenhorizont, in den hineingehend man das schon zuvor vorgegebene Material sich annähert, d. h. phänomenal entwirrt (verdeutlicht). (Annäherung an einen Gegenstand, auch durch optische Instrumente, wie Fernrohr, Lupe, Mikroskop.)

[2]) Man denke sich — um dies klar zu stellen —, daß beim Durchlaufen des geschlossenen Polygons Apparate mitgeführt werden, welche die physikalische Größe x, z. B. die Länge

Digitized by Google

beruhe auf einer lediglich infinitesimalen Beharrungstendenz und führe deshalb im allgemeinen nicht zur Ausgangsrichtung zurück, so ist darauf zu antworten, daß dies eine Unvollkommenheit des infinitesimalen Beharrungsvermögens anzeigt, die zwar im Kleinen unmeßbar klein, ein sozusagen schleichendes Übel ist, sich aber im Großen (bei der „Integration") geltend macht. Eine vollkommene Beharrung bei der Richtungsübertragung im Kleinen bedingt auch eine vollkommene Konstanz der Richtung im Großen. Es ist nicht zu vergessen, daß es aktual Unendlich-Kleines weder physisch noch anschaulich gibt: anschaulich ist nur sehr (aber natürlich endlich) Kleines; gilt dafür die Beharrung streng — und wir müssen das annehmen, da die phänomenale Unabhängigkeit von Translation und Drehung absolut streng gilt — so gilt sie auch im (endlich) Großen streng[1]).

---

eines mitgeführten Stabes, die Temperatur, den Luftdruck, die Windrichtung usw. relativ zu ihrem früheren Wert zu messen gestatten, aber nicht absolut. (Man kann also die Konstanz von x messen und seine Änderung $\triangle x_n = x_n - x_{n-1}$). Nun werde die Größe x während des Durchlaufens der Polygonseiten sorgfältig konstant gehalten, während der Drehung in den Polygonecken ändere sie sich in meßbarer Weise. Addiert man alle gemessenen Änderungen im Lauf der Reise, so wird man erwarten, im Ausgangspunkt die Summe der Änderungen übereinstimmen zu sehen mit der Differenz gegenüber dem Betrag der Größe am Anfang der Reihe, die am Ausgangspunkt konstant gehalten worden sei. $(x_z - x_o = \sum_o^z \triangle x_i)$. Wenn diese Erwartung nicht stimmt, so muß man (wenn Meßfehler ausgeschlossen sind) notwendig die Einhaltung des konstanten Betrages während des Durchlaufens den Polygonseiten bezweifeln, bzw. wenn keine diesbezüglichen Fehler vorliegen, einen geheimen Einfluß annehmen, der die Größe ändert. Schließt man auch solche phänomenal nicht gegebene „Einflüsse" aus, so steht man vor einer völligen paradoxen Sachlage. Die Raumanschauung verneint nun diese Paradoxie im Fall der „Richtungsgröße", die phänomenal von der reinen Bewegung in die Tiefe ganz unabhängig ist.

Mit der Anschauung einer polygonalen ebenen Figur und der etwa an ihr gewonnenen Evidenz über die Summen ihrer Außenwinkel hat diese ganze Betrachtung nicht das geringste zu tun.

[1]) Diese Verhältnisse hindern durchaus nicht, daß im physischen Raum sich die Richtung „schleichend" ändert, denn die Anschauungskriterien der Richtungsveränderung sind weder phänomenal, noch gar gemessen an physikalischen Maßstäben absolut scharf. Es kann also unvermerkt für die reine Raumanschauung die Richtung sich ändern, aber dann ist eben ein im Sinne der Anschauung „raumfremder" Einfluß am Werke. Man kann, unter diesem „raumfremden" Einfluß zwangsmäßig stehend, „die Richtung nicht halten", aber die Anschauung bleibt dabei, dieses Richtungshalten zu fordern, als eine Art Ideal. Wird dieses Ideal nicht erreicht, so ist eben das Beharrungsvermögen mangelhaft. So scheidet sich der rein anschauliche

Digitized by Google

In ähnlicher Weise kann man auch davon ausgehen, daß (unter Voraussetzung der Ebenheit des Raumes im Infinitesimalen) im Sehr-Kleinen mit sehr großer Genauigkeit ein euklidisches Würfelnetz im Raum konstruiert werden kann. Dieses Netz „sieht" die Raumanschauung völlig exakt. (Psychologisch hängt dies mit dem Wertheimerschen „Prinzip der guten Gestalt" zusammen[1]): ein „beinahe euklidisches" Würfelnetz ist in demselben Sinn eine „schlechte Gestalt" wie eine „beinahe kreisförmige" Ellipse, die ja stets als wirklicher Kreis erscheint.) Dieses Stückchen Netz läßt sich unbegrenzt — mit derselben „Maschenweite" — erweitern, das Konstruktionsschema identisch fortsetzen. Die „Homogenität" des Raumes fordert die Möglichkeit unbeschränkter Fortsetzung, ohne daß die Konstruktion in Unordnung gerät. (Da 7 Würfel mit einer gemeinsamen Ecke den 8. als Figur eindeutig festlegen, ist es nicht selbstverständlich, daß dieser 8. „Würfel" auch wirklich einer ist.) Ist eine Fortsetzung unbegrenzt möglich, so ist der Raum euklidisch. Denn man kann durch die rein gedachte Zusammenfassung von je 8, je 8^2, je 8^3, . . . je 8^n . . . Würfeln beliebig große Würfel „erzeugen", womit ähnliche Figuren beliebiger Größe gegeben sind. Auch die Konstruktion solcher Würfelnetze könnte „schleichende" Fehler enthalten (bedingt durch „Raumkrümmung), die sich erst „im Großen" herausstellen. Aber dies ist der Anschauung unbegreiflich: gegeben ist ihr Kleines, aber Endliches, das sie — phänomenal — zwar nicht mit ihrer „bildhaften" Funktion exakt erschaut, aber doch vermöge ihrer natürlichen normativen Funktion (auf Grund „guter Ge-

Tangentialraum von dem gekrümmten physischen Raum, etwa in der allgemeinen Relativitätstheorie.

Wenn soeben gesagt wurde einerseits: die Unabhängigkeit von Drehung und reiner Translation sei absolut streng im Phänomen gegeben, andererseits: die Richtungskonstanz bzw. -veränderung sei phänomenal nicht völlig scharf, so ist das kein Widerspruch: Drehung und Translation differieren — als Hineingehen in den Außen- bezw. den Innenhorizont des jeweiligen „präspatialen Feldes" — qualitativ (etwa wie Variation der Höhe und der Stärke eines Tones), also diskontinuierlich, dagegen Konstanz und Variation der Richtung quantitativ also mit stetigem Übergang (wie der zwischen Bewegung und Ruhe). Auch da schafft übrigens das „Prinzip der guten Gestalt" eine phänomenale Diskontinuität.

[1]) Vgl. auch Edgar Rubin „Visuell wahrgenommene Figuren" (Kopenhagen u. Berlin 1921), II. Abschn. § 14 und dazu Verf., Jahrb. f. Philos. VI, S. 463—469.

Digitized by Google

stalt" und nicht willkürlicher Zuordnung) als streng euklidisch fordert. Damit ist aber die Forderung euklidischer Struktur auch im Großen gegeben[1]).

(Zu 2.) Die bisherigen Betrachtungen setzen das euklidische Raumelement (bezw. die euklidische Struktur der Drehungsgruppe) voraus. Es soll nun noch diese „Ebenheit" des Raumes im Kleinen aus den Forderungen der Anschauung, insbesondere der Isotropie des Raumes, in elementarer Weise abgeleitet werden.

Isotropie eines mit einem Mittelpunkt (der zunächst willkürlich wählbar ist) ausgestatteten Raumes bedeutet, daß radiale Symmetrie um seinen Mittelpunkt herrscht. Repräsentiert man sich die Drehung durch die affinen Transformationen des Körpers der Einheitsvektoren, oder auch der Linienelemente mit gleicher Länge, in sich, so ist klar, daß alle affingeometrischen Eigenschaften dieses Körpers radialsymmetrisch angeordnet sein müssen. Das besagt mathematisch: Alle affinen endlichen und Differential-Invarianten müssen bei der Drehung konstante Werte behalten. Die gesuchte affine Transformation (die Drehung) ist also erstens volumentreu und läßt zweitens z. B. die Affinkrümmung an jedem Punkt des Vektor-Einheitskörpers fest. Da dieser in sich übergeht, besitzt er also allenthalben konstante Affinkrümmung, ist also — wenn man triviale topologische Erwägungen hinzu nimmt — nach einem Theorem

[1]) Da große Gebiete des Raumes nur im Durchlaufen (durch „anschauliche Integration") zugänglich sind, kann die Steigerung des „immanenten" (phänomenalen) Genauigkeitsmoduls (Maximalstrecke: Minimalstrecke der Figur), nicht über ein gewisses, relativ sehr kleines Maß ansteigen, während die „physikalische" Meßgenauigkeit mit der Größe der Figur unbegrenzt wächst. So wird dem Meßinstrument des Physikers die „Raumkrümmung" sichtbar, nicht aber der reinen „integrierenden" Anschauung. (s. Verf., l. c. S. 463—474).

Man kann sich diese Verhältnisse schon einigermaßen an dem einfachsten Beispiel der wiederholten Abtragung eines Maßstabes klar machen. Auch hier kann der Maßstab jedes einzelne Mal anschaulich „exakt" angelegt sein und dann doch bei Ausmessung einer größeren Strecke, die eine öftere Wiederholung der Abtragung voraussetzt, sich ein auch anschaulich sehr merkbarer Fehler herausstellen. (Etwa bei einer Konstruktionszeichnung, die sich selbst kontrolliert.) Man wird die Fehler solcher Art immer entweder auf Meßfehler oder auch andere „raumfremde" Einflüsse zurückführen. („Raum" in seiner ursprünglichen Bedeutung als reiner Anschauungsraum genommen.) Denn das Aneinanderfügen von „anschaulich exakten" Figuren ergibt mit „anschaulicher" (idealer) Notwendigkeit immer wieder exakte Gesamtfiguren.

Digitized by Google

der Affingeometrie ein Ellipsoid, d.h. die Drehung läßt eine definite quadratische Form invariant, was zu beweisen war[1]).

Damit ist die Euklidizität des Anschauungsraums nachgewiesen.

2. Die Dreidimensionalität

Die Notwendigkeit der Dreidimensionalität des Raumes unserer Anschauung einzusehen, scheint eine bedeutend schwierigere Aufgabe zu sein, deren Lösungsversuche wohl alle bis jetzt gescheitert sind[2]). Es scheint hier das ausgesprochenste Beispiel einer „kontingent apriorischen" Struktur vorzuliegen, das es gibt. Denn ein vier- und mehrdimensionaler oder bloß zweidimensionaler (nicht eingebetteter Raum) ist, trotzdem seine mathematische Struktur durchaus bekannt ist, absolut unvorstellbar. Wenn die Empiristen hier bloß von „allerschwerster" Vorstellbarkeit reden (vergl. Reichenbach, l. c. S. 68), so ist dies noch ein völlig unberechtigter Euphemismus.

[1]) Über die Kennzeichnung des Ellipsoids als Ovaloid mit konstanter Affinkrümmung vgl. Blaschke, Affine Differentialgeometrie (Grundlehren d. Math. Bd. VII, 2).

Will man ganz elementargeometrisch vorgehen, so kann man folgenden Weg einschlagen: Man bestimmt zunächst die „Eichkurve" (d. i. die Umrißlinie des zweidimensionalen Einheits-„Vektorkörpers") in der Ebene und schließt dann auf die „Eichfläche" im Raum (die umhüllende Fläche des Einheits-Vektorkörpers) durch den folgenden Satz: Ist die Eichkurve im Zweidimensionalen ein Mittelpunktskegelschnitt, so ist die Eichfläche im Dreidimensionalen eine Mittelpunktsfläche 2. Grades. (Denn eine Mittelpunktsfläche, deren ebene Schnitte durch den Mittelpunkt sämtlich Mittelpunktskegelschnitte sind, ist — wie unschwer zu zeigen — vom 2. Grade.) Die Bestimmung der Eichkurve kann ganz elementar geschehen: Durch Einführung einer „gleichförmigen Kreisbewegung" auf der Eichkurve, bei welcher offenbar der *radius vector* in gleichen Zeiten gleiche Flächenräume überstreichen muß und deshalb die Beschleunigung stets nach dem Mittelpunkt gerichtet ist. Ferner muß der Betrag der Beschleunigung, gemessen an der Länge des jeweiligen Radius als Einheit, (dies ist eine affine Invariante!) konstant sein. (Symmetrieprinzip!) Demnach ist nach bekannten Newtonschen Sätzen (Principia, Lib. I, Sectio II, Prop. I, II, VI (mit Corr. 1), X (mit Corr. 1 u. Schol.) die Eichkurve eine Ellipse oder Hyperbel, wovon wegen der Ausnahmestellung der Hyperbelasymptoten als „Nullinien" nur die Ellipse hier in Frage kommt. (Die Newtonschen Beweise sind bis auf den von X rein affin, aber auch der von X ist leicht umzugestalten.)

[2]) Zur Geschichte des Problems vgl. Weyl, in „Handbuch d. Philos.", Abt. II A, S. 98 f. — Es ist hier nicht vom physikalischen Raum die Rede, für den Weyl eine Auszeichnung des dreidimensionalen Typs in Gestalt einer bestimmten besonders einfachen Invariante gefunden hat. (Vgl. auch Raum, Zeit, Materie[5], S. 301 f.; dazu Verf., Jahrbuch VI, S. 492.)

Digitized by Google

Der Aufweis von kombinierten räumlich-farbigen u. dergl. Mannigfaltigkeiten von mehr als drei Dimensionen beweist natürlich für die Möglichkeit der anschaulichen Vorstellbarkeit eines vierdimensionalen (in seinen Dimensionen homogenen) Raumes nicht das Geringste[1]). Trotz dieses absoluten Zwangs, die Räumlichkeit dreidimensional vorzustellen, scheint es ganz unmöglich, ein Verständnis für diese unbedingte Notwendigkeit zu finden. Wir wollen trotzdem versuchen, ein solches Verständnis zu gewinnen, oder wenigstens anzubahnen[2]).

Die Dimensionszahl des Raumes werde zunächst unbestimmt mit n bezeichnet; es soll gezeigt werden, daß $n = 3$ ist. Zunächst ist klar, daß die Dimensionszahl des Bündels sämtlicher Richtungen, etwa vom Standort des Beobachters aus $n-1$, beträgt. Dieses $(n-1)$-dimensionale Bündel repräsentiert die Allheit der möglichen „Richtungen in die Tiefe des Raumes". Diese Richtungen sind streng nebeneinander; ihre Gesamtheit repräsentiert das „reine Nebeneinander" selbst, das räumliche Urphänomen gewissermaßen. Wir haben also hier das Phänomen, an dem die Dimensionsfrage sich allem Vermuten nach entscheiden muß. Als rohes Phänomen ist diese Allheit der Richtungen unübersehbar. Indessen enthält sie in sich selbst eine durchaus natürliche Gliederung. Das lebendige Wesen „im Raume" (in erster Linie der

[1]) Es ist unverständlich, weshalb Reichenbach (l. c., S. 322 f.) ein solches Beispiel bringt. (Übrigens sind solche Beispiele schon seit Pascal und Leibniz bekannt.) Es ist auch nicht klar, wieso eine „dreidimensionale Netzhaut" durch eine „neue Sinnesqualität" gekennzeichnet sein soll. Sind denn die zwei Dimensionen unseres Sehfeldes durch zwei verschiedene Sinnesqualitäten bedingt? Handelt es sich nicht vielmehr um die Form, die Ordnung von qualitativen Elementardaten? (Es scheint hier ein dunkel gebliebene Lokalzeichentheorie zugrunde zu liegen.) — Mit dem Fehlen dieser hypothetischen dritten Sinnesqualität wird die Unvorstellbarkeit des vierdimensionalen Raumes erklärt. Und es wird schließlich gesagt (l. c. S. 321): „Es kann keinem Zweifel unterliegen (!), daß in einer höher dimensionalen Welt das menschliche Vorstellungsvermögen sich der Umwelt anpassen würde, und ein anschauliches Bild des höherdimensionalen Raumes besitzen würde, das unserm dreidimensionalen Anschauungsbild entspricht." Wir halten das nicht nur für bezweifelbar, sondern für eine gänzlich unbegründete und unbegründbare, rein phantastische Hypothese, noch erheblich phantastischer als die entsprechende für die nichteuklidische (Riemann-Einsteinsche) Struktur (s. o. S. 148).

[2]) Es handelt sich bei dem folgenden Versuch um die Verbesserung eines früheren Ansatzes des Verf. (Vgl. Jahrb. VI, S. 493 ff.)

Digitized by Google

Mensch) lebt in jedem „Augenblick" seines Daseins (in jeder konkreten Daseinssituation) in einer bestimmten Tendenz, d. h. in einer bestimmten Gerichtetheit auf etwas. Räumlich drückt sich das so aus, daß jeweils immer eine bestimmte Richtung „eingeschlagen" wird, denn auch die scheinbar „ruhende" Situation ist immer schon ausgerichtet auf etwas. (Man denke an die alten Begriffe *nisus* und *connatus*)[1]. Diese bestimmte Richtung ist vorn (gerade aus). Die Allheit der möglichen Richtungen gliedert sich also durch die eine Richtung „gerade aus" oder „nach vorn", die die Mitte des ganzen „Richtungsfeldes" darstellt. Um sie herum gruppieren sich die übrigen möglichen Richtungen in größerer und geringerer Nähe gewissermaßen in konzentrischen „Kreisen" (bezw. „Kugeln" oder „Hypersphären"), deren jeder n—2 Dimensionen besitzt. (Die „Kreisschar" als solche ist einparametrig.) Indem das Lebewesen weiterlebt, beharrt entweder die räumliche Richtungstendenz, dann tritt die Mannigfaltigkeit der möglichen Richtungen nicht explizit in Erscheinung. Oder die Richtungstendenz ändert sich, besser es entsteht eine Tendenz zur Richtungsänderung, zur Deviation. (Änderung des „Weges" (*via*).) In diesem Augenblick wird die Möglichkeit einer solchen Deviation, genauer die Mannigfaltigkeit aller bestehenden Deviationsmöglichkeiten wichtig und tritt in „Erscheinung". Die Gesamtheit aller Richtungen wird also als Mannigfaltigkeit der möglichen Richtungsänderungen phänomenal ursprünglich sichtbar. Das entscheidende Allheits- oder Ganzheits-Phänomen, von dem die Dimensionsfrage des Raumes abhängt, ist also schließlich die gekennzeichnete „Deviations-Mannigfaltigkeit"[2]. Die ent-

[1]) Vgl. für „Ausrichtung" und „Entfernung" auch Heidegger, Sein u. Zeit, § 23.

[2]) Zu einem ganz ähnlichen Ergebnis führt die Betrachtung des abstrakten Phänomens des "reinen Nebeneinander" (nicht gerade von Richtungen). Die eigentliche „Nebeneinander-Struktur" wird heraustreten, wenn man das Verhältnis eines herausgegriffenen Elements zu seiner Umgebung betrachtet. (Dies ist ja auch der Ausgangspunkt der modernen mathematischen Dimensionstheorie von K. Menger und Urysohn, wie schon der Pythagoreer (cf. Aristoteles, Metaph. N 3, 1090 b 5), von Euklid und Riemann, später von H. Poincaré und Brouwer. Vgl. den „Bericht über die Dimensionstheorie" von Karl Menger in den Jahresber. d. D. Math. Vereinigung XXXV (1926), S. 114 ff., insbes. S. 181—121.) Es drängt sich auch so die Frage nach der Dimension der Begrenzung einer beliebig engen Umgebung eines „Punktes"

Digitized by Google

scheidende Frage lautet jetzt: Wie kann aus der Forderung der ursprünglich phänomenalen Allheit (Totalität) der Deviationsmannigfaltigkeit ihre Dimensionszahl (n—2) bestimmt werden?

Welche Dimensionszahl hat notwendig eine Mannigfaltigkeit, die als ursprüngliche Allheit (originäre Totalität) gegeben ist? Die Allheit (Totalität) ist all-umfassend, d. h. in einem bestimmten Sinn begrenzt, wenn auch nicht von etwas anderem ihr Äußerlichen. Sie ist — im Gegensatz zum Unbegrenzten im Sinne des *ἄπειρον, ἀδιεξίτητον* — ganz durchlaufbar (*διεξίτητον*) und doch nicht äußerlich begrenzt, also endlich und in sich zurücklaufend[1]), d. h. von der Art eines Kreises und zwar einer „gewöhnlichen" eindimensionalen Kreislinie. Ein Durchlaufen ist nur in der — notwendig eindimensionalen — Zeit möglich und ein „Ganz-und-gar-Durchlaufen" (ein *διεξελθεῖν*) nur in einer endlichen Zeit. Handelt es sich dazu um eine in sich totale, vollständige „Allheit", so kann sie nicht äußerlich begrenzt sein, man muß also in ihr nach Zurücklegung eines endlichen Weges zum Ausgangspunkt zurückkommen. Es ist klar, daß ein eindeutiges, gesichertes Durchlaufen (einer Mannigfaltigkeit ohne äußere Grenzen) nur auf einem unverzweigten, geschlossenen, doppelpunktlosen eindimensionalen Wege möglich ist. (Mathematisch ausgedrückt: auf einer Kurve mit lauter Punkten von zweiter Ordnung. Vgl. Menger, l. c. S. 128.)

Dies sind nicht nur begriffliche Spekulationen, sondern intuitive Phänomene. Man vergleiche die unsichere Art des Abtastens einer Fläche im Dunkeln (wenn wir etwa etwas auf dem Fußboden im Dunkeln suchen) mit der ein-

---

auf. Denn ein „Punkt" und seine unmittelbare Umgebung sind „benachbart", d. h. unmittelbar „nebeneinander" und die Dimensionszahl eines „reinen Nebeneinander" wird wiederum „originär" erfaßbar sein in der notwendigen Dimensionszahl jener Allheit der Nachbarn, jener Grenze gegen die unmittelbare Umgebung. — Diese Allheit als eine phänomenal ursprüngliche ergibt sich dann gemäß dem Gedankengange des Textes ganz ebenso wie die Deviationsmannigfaltigkeit als eindimensional.

[1]) Man erinnere sich des Hegelschen Begriffes des „guten" Unendlichen, der seinerseits auf Kants Begriff der Totalität der transzendentalen Ideen zurückgeht. — Die ursprüngliche Fassung des Gedankens ist aber wohl das parmenideische: *τετελεσμένον πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ, μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ* (frag. 8 (Diels), V 42 ff.)

Digitized by Google

deutigen Sicherheit des Entlangfahrens an einer (unverzweigten) Kurve. (Man denke an den berühmten Faden der Ariadne, der aus dem dunkeln Labyrinth herausführt.) Oder man vergegenwärtige sich den anschaulichen Unterschied von Linie und Fläche im optischen Gebiet, der in der bildenden Kunst eine so wesentliche Rolle spielt. (Das Lineare und das Malerische)[1]). Überall ist es die Eindeutigkeit des auf die Zeit stetig abbildbaren eindimensionalen Gebildes, die es gegenüber dem unbestimmbaren „Flächigen" unverkennbar auszeichnet. Linie, Fläche, Raum sind nicht lediglich quantitativ abgestufte Glieder einer Reihe, sondern die Linie hat vermöge ihrer „Durchlaufbarkeit" gegen Fläche und Raum gemeinsam eine qualitative Auszeichnung[2]).

Es ergibt sich also: Die Deviationsmannigfaltigkeit ist — sofern sie eine ursprünglich phänomenale Allheit ist — zyklisch-eindimensional ($n-2=1$); also das „reine Nebeneinander" des Richtungsfeldes (präspatialen Feldes 2. Stufe) zweidimensional ($n-1=2$) und der Raum selbst demnach dreidimensional ($n=3$), wie zu beweisen war.

Eine gewisse weitere Beleuchtung kann dieser „Beweis" der Dreidimensionalität des Raumes durch Betrachtung der sog. „kinästhetischen Mannigfaltigkeiten" (Husserl)[3]) gewinnen. Trotz aller möglichen physiologisch-kinematischen Komplikation kann ein kinästhetischer unmittelbarer

[1]) Vgl. das klassische Werk von H. Wölfflin „Kunstgeschichtliche Grundbegriffe". München 1915.

[2]) Rein mathematisch drückt sich dies darin aus, daß die Linie, obwohl stetig, doch diskontinuierliche Punkte („nullter Dimension") als Grenzen hat, die Fläche und der Raum stetige, also ihnen selbst „konforme" Gebilde.

Auch die Bezeichnungen der griechischen klassischen Mathematik für Linien, Fläche, Körper (*γραμμή, ἐπιφάνεια, στερεόν*) drücken in ihrer Weise die tiefen qualitativen Unterschiede der drei Gebilde aus: *Γραμμή* heißt das Beschriebene, der eingeritzte, eingegrabene oder mit Farbe ausgezogene Strich, bezogen auf die zeitliche Tätigkeit des *γράφειν*, des Beschreibens und dabei Durchlaufens (*διεξελθεῖν*). *Ἐπιφάνεια* bedeutet „Erscheinung", das rein Phänomenale am räumlichen Gebilde, d. i. das unverdeckte reine Nebeneinander. Endlich *στερεόν* (cf. lat. *sterilis*, deutsch: starr) hat mit einem primären Raumphänomen nichts zu tun: in der Tat ist das primäre dreidimensionale spatiale Phänomen nicht der Körper sondern der Gesamtraum, in dem wir leben. Dafür hatte aber die Antike merkwürdigerweise keinen Namen. (*τόπος* bedeutet „Ort" und *spatium* „Zwischenraum".)

[3]) Vgl. auch Jahrb. VI, S. 443 f., 449 ff.

Digitized by Google

Spielraum ähnlich wie die Kinästhese selbst nur endlich und eindimensional vorgestellt werden. Denn das Phänomen des inneren „Sich-Bewegens" verläuft in der „inneren Zeit", als kontinuierliche, notwendig eindimensionale und endliche Folge von Bewegungsimpulsen (-intentionen) und den sie jeweils „erfüllenden" Bewegungsempfindungen. Fehlt eine äußere Begrenzung, so ergibt sich ein kontinuierlicher, eindimensionaler Zyklus von endlichem Umfang.

Die soeben betrachtete „Deviationsmannigfaltigkeit" fungiert, kinästhetisch betrachtet, als „Steuermannigfaltigkeit", d. h. sie stellt den „kinästhetischen Spielraum" der in jedem Augenblick von einem „im Raume" befindlichen Wesen, dem „räumlich existierenden" Dasein, möglicherweise „einzuschlagenden" Richtungen dar. Die Gesamtheit der von dem jeweiligen Standort des Wesens ausgehenden Richtungen ist, roh betrachtet, unübersehbar und eignet sich deshalb nicht zum „kinästhetischen Spielraum". Denn von jedem Element dieses (mehrdimensionalen) Spielraumes aus ist eine unendliche Mannigfaltigkeit von Fortgangsmöglichkeiten zu den benachbarten Elementen vorhanden, eine eindeutige oder auch nur endlich vieldeutige Bewegnngsrichtung also nicht bestimmt. Da nun aber das „räumliche" Lebewesen jeweils schon eine bestimmte Gerichtetheit hat („existenzial" ist dies bedingt durch seine „Geworfenheit" bezw. „Gewesenheit")[1]), besteht eine naturgemäße, d. h. immer schon gegebene Gliederung der rohen Richtungsmannigfaltigkeit in „Nullrichtung" („nach vorn") und „Steuermannigfaltigkeit". Diese Gliederung ermöglicht die kinästhetische Beherrschung der Richtungsgesamtheit, vorausgesetzt allerdings, daß die „Steuermannigfaltigkeit" unmittelbarer kinästhetischer Spielraum, d. h. übersehbar und endlich durchlaufbar ist. Und das kann sie nur, wenn sie geschlossen und eindimensial ist. Hier liegt der springende Punkt des ganzen Beweises. Denn dieser würde offenbar in sich zusammenbrechen, wenn auch die zuletzt erreichte „Steuermannigfaltigkeit",

[1]) Vgl. Heidegger, Sein und Zeit, I (Halle 1927), §§ 29, 31, 65, 68.

Digitized by Google

naturgemäß zerlegbar wäre in ein „Zentrum" und eine „Steuermannigfaltigkeit zweiter Ordnung" und diese vielleicht wieder in ein eignenes Zentrum und eine Steuermannigfaltigkeit dritter Ordnung usw. Man erhielte so eine Reihe von übereinander gestaffelten Steuermannigfaltigkeiten von steigender Ordnung, deren letzte (von höchster, z. B. m^{ter}, Ordnung) erst eindimensional wäre. Mit diesem gestaffelten System vom „Steuer- (Deviations-) Mannigfaltigkeiten" könnte man allerdings kinästhetisch beliebig hohe $(m + 2)$ Raumdimensionen beherrschen. — Aber eine solche Staffelung ist eben unmöglich! Denn das räumliche Lebewesen ist zwar jeweils in bestimmter Weise schon gerichtet; es gibt also für es jeweils eine bestimmte Nullrichtung; aber es ist nicht auch schon immer mit einer bestimmten Deviationsrichtung behaftet, sondern in der „Wahl" seiner Deviation „frei". (Hierin „könnend", nicht bloß faktisch; „entwerfend", nicht bloß „geworfen"). Es gibt also keine vor den anderen ausgezeichnete „Null"-Deviationsrichtung; die Mannigfaltigkeit der Deviationen ist homogen, ohne Mittelpunkt[1]). Sie trägt in sich also keine naturgemäße Glie-

[1]) Um das am „Sehfeld", das ja die optische Richtungsmannigfaltigkeit repräsentiert, zu zeigen: Das Sehfeld hat einen natürlichen Mittelpunkt, in dem die „präspatialen" Figuren ihr Optimum an Schärfe und Deutlichkeit haben. Dies ist nicht einfach eine physiologisch bedingte Tatsache, sondern ein mit dem Wesen der „Aufmerksamkeit" zusammenhängender Sachverhalt: auch innerhalb des Bereichs des „physiologisch" deutlichen Sehens gibt es einen jeweiligen besonders beachteten „Mittelpunkt", auf den wir hinblicken, gewissermaßen das Ziel unserer optischen Intention. (Dies führt dann weiter auf das Verhältnis von „Sehfeld" und „okulomotorischem Feld", vgl. Jahrb. VI, S. 446—454; 471, Anm. 1 u. 2; 485 ff.) Gar nicht zu vergleichen mit dieser „naturgemäßen" und wesenhaften Gliederung des Sehfeldes in Mittelpunkt und Peripherie ist die durch das Gravitationsfeld bedingte Auszeichnung der Vertikal- und Horizontal-Richtung innerhalb des Sehfeldes. Diese ausgezeichneten Richtungen sind wirklich empirisch-physiologisch bedingt und würden einem Wesen in einem gravitationsfreien Raum fehlen; sie sind also keine natürlichen „Nullrichtungen" und können nicht als Zentrum der „Steuermannigfaltigkeit (erster Ordnung)" dienen; diese ist vielmehr wesenhaft völlig homogen.

Der tiefere Grund dieser Homogenität schon der Steuermannigfaltigkeit erster Ordnung liegt in der — existenzial zu verstehenden — Endlichkeit des Daseins. Der Gegensatz: Geworfenheit — Entwurf (Faktizität — Existenz i. e. S.), zeitlich: Gewesenheit — Zukunft, ist einmalig und endgültig. Die „Zukunft" ist entweder dunkel (d. h. innerhalb der Deviationsmöglichkeiten gibt es keine Vorzeichnungen) oder, in einem „paraexistenzial" als „getragen" (also nicht geworfen) zu charakterisierendem Dasein, eindeutig vorher bestimmt. Im zweiten Fall tritt die Mannigfaltigkeit aller Deviationsmöglichkeiteu gar nicht in Erscheinung.

Digitized by Google

derung und deshalb muß — soll sie zum kinästhetischen Spielraum taugen — ihre unmittelbare Übersehbarkeit d. i. Durchlaufbarkeit gefordert werden, die ihre Eindimensionalität nach sich zieht. Aus der Forderung der kinästhetischen Beherrschbarkeit des Raumes folgt also seine Dreidimensionalität.

Am Schlusse dieser Ausführungen sei noch eine Bemerkung über die Tragweite unserer Kritik der Reichenbachschen Meinung über das Raumproblem gemacht. Die empiristische These bezüglich der Struktur des anschaulichen Raumes hat innerhalb seiner „Philosophie der Raum-Zeit-Lehre", die sich in ihren späteren Teilen hauptsächlich mit der Relativitätstheorie beschäftigt, gar keine systematische Bedeutung. Die eigentlich originelle Leistung Reichenbachs liegt in seiner Axiomatik der Relativitätstheorie und besonders in seinem interessanten Versuch, durch konsequente Verwendung des Kausalitätsbegriffs die physikalische Grundbedeutung der reinen Theorie von ihrem ihre Züge mitunter verhüllenden mathematischen Gewand zu sondern. In jenen Dingen können wir Reichenbach in viel höherem Maße zustimmen als in seiner Raumlehre.

Diese leistet für seine eigenen weiteren Untersuchungen in Wahrheit nicht das geringste. Es müßte dem Axiomatiker Reichenbach ein Leichtes sein, diese Unabhängigkeit des wesentlichen Kernes seiner „Raum-Zeit-Lehre" von der auf gänzlich unbegründeten und unbegründbaren Hypothesen beruhenden empiristischen Raumthese zu erkennen. Für die Wissenschaft hat sie jedenfalls die erfreuliche Folge, daß die eigentlich bedeutenden und originalen Leistungen Reichenbachs vor der in diesem Aufsatz an seiner Raumtheorie geübten Kritik unberührt stehen bleiben.

Digitized by Google

HEXIS UND AKT

Eine phänomenologische Skizze

Von FRIEDRICH BASSENGE, Leipzig

Seit Husserl pflegt man diejenigen „Erlebnisse", die Descartes in sein „cogito" einbegriff, als „intentionale" zu bezeichnen. Vielfach wird statt „intentionales Erlebnis" gleichbedeutend „Akt" gesagt. So hat z. B. Scheler davon gesprochen, daß Liebe ein Akt sei, daß der „religiöse Akt" immer vollzogen werde, ja er hat die menschliche Person im Ganzen verstehen wollen als einen Aufbau von Akten. Ähnliche Vorstellungen sind in der Kultur- und in der Sozialphilosophie geläufig. Ich erinnere an das „tägliche Plebiscit", auf dem der Staat beruhen soll.

Ich glaube, daß man den Gebrauch des Wortes „Akt" einengen muß. Mit einem groben Bild gesprochen: man muß zunächst scheiden zwischen dem Hochheben und dem Hochhalten eines Balkens. Man kann auch das Hochhalten nicht als ein immer wiederholtes Heben interpretieren. Man muß scheiden zwischen Hexis und Akt. Und Hexis ist nicht nur ein wiederholter Akt.[1])

Ansätze zu einer allgemeinen Scheidung von Hexis und Akt sehe ich auf phänomenologischem Boden vor allem bei Reinach und D. v. Hildebrand. Hildebrand scheidet das „reine Haben" eines Sachverhalts (das er nicht ganz glücklich als Kenntnisnahme bezeichnet — besser wäre wohl Kenntnishabe oder schlicht Kenntnis) scharf vom Erkennen, das „ein viel punktuelleres Einschnappen" sei. (Idee der sittlichen Handlung.) Reinach stellt in seiner Theorie des negativen Urteils die „Zuständlichkeit" der Überzeugung, die

[1]) Die Neigung zu solchen Interpretationen scheint mit der These Kants zusammenzuhängen, daß jede Einzelbetätigung sittlicher Gesinnung auch eine akute Neigung zum Widerstand haben müsse.

Digitized by Google

von beliebiger Dauer sein könne, dem „spontanen Akt" der Behauptung gegenüber, der eine zeitliche Ausdehnung nicht zulasse und gleichsam ein punktuelles Sein sei. — Ähnliche Scheidungen sind natürlich auch bei früheren Philosophen zu finden. Ich erinnere nur an Lockes Unterscheidung von aktuellem und habituellem Wissen. Es fehlt aber bei Denkern wie Locke die klare Unterscheidung des Habituellen von aller bloßen psychologischen oder gar physiologischen Disposition. Es fehlt das Bewußtsein dafür, daß es sich bei der Art „Hexis", von der wir hier reden, um ein Phänomen handelt, das im selben Sinne als „geistiges" in Anspruch zu nehmen ist wie der Akt. Aristoteles allerdings scheint einem solchen Bewußtsein sehr nahe gewesen zu sein. Neben der Hexis als Disposition — die ja vor allem in der Nikomachischen Ethik eine große Rolle spielt — kennt er auch eine Hexis, die „wie eine Aktualität des Habenden und Gehabten ist, nach Analogie einer Handlung oder Bewegung". (Metaph. 1022. b).

Indessen interessiert uns hier nicht die Geschichte solcher Scheidungen (bei der vor allem auch die Scholastik zu berücksichtigen sein dürfte), sondern deren Notwendigkeit und Fundamentalität. Es ist leicht zu sehen, daß die Scheidung von Hexis und Akt durch das ganze Bereich intentionaler Erlebnisse hindurchgeht. Man braucht nur einmal „Erlebnisse" (— ich betone hier, daß mir das Wort „Erlebnisse" zur Mitbezeichnung von Hexeis keineswegs sehr geeignet erscheint, das Wort „Intentionen" aber wiederum weniger die Akte als die Hexeis trifft —) wie: kennen, wissen, überzeugt sein, glauben, lieben, wollen u. dgl. Erlebnissen wie: wahrnehmen, erkennen, sich entschließen, sich bekehren, versprechen, handeln u. dgl. gegenüberzustellen, um sofort die prinzipielle Verschiedenheit der beiden Gruppen zu erfassen. Man sieht auch ohne weiteres, daß der fragliche Unterschied nicht bloß ein solcher der Vollzugszeit ist — als könnte man den Akt als etwas in einem Zeitpunkt, die Hexis aber als etwas in einem Zeitraum Vollziehbares definieren. Sicher hat die Redeweise von der „Punktualität" des Aktes etwas auf sich. Aber das wesentlich Unterscheidende ist doch wohl tiefer zu suchen.

Wir sprechen zunächst vom Akt. Obgleich Husserl bei dem Worte „Akt"

Digitized by Google

den Gedanken an Betätigung schlechterdings ausgeschlosssen wissen möchte, erscheint wir, dem ursprünglichen Wortsinne gemäß, die Tat als der Prototyp des Aktes. Es erscheint mir phänomenologisch durchaus notwendig, Erscheinungen wie Wahrnehmung und Entschluß in Analogie zum Phänomen der Tat zu sehen und zu beschreiben. Vielleicht läßt sich die Unausweichlichkeit dieser Analogie auch metaphysisch plausibel machen. — Wenn man die Tat nun etwa der Liebe gegenüberstellt, so liegt das entscheidend Andere an der Tat nicht in der zeitlichen Punktalität ihres Vollzogenwerdens. Das „punktuelle Einschnappen", das Hildebrand an der Erkenntnis vorfand — und das man an allen Akten, insbesondere an der Tat, vorfinden kann —, ist primär nicht „punktuell", sondern primär „Einschnappen". Soweit man von einer Punktualität der Akte sprechen kann, ist sie nur eine logische Folge des „Einschnappens". Die Tat speziell kann man zunächst einmal „von außen her" als das Einschnappen auf eine neue Sachlage beschreiben — und zwar, wenn man von „inneren Taten" absieht, als Einschnappen auf eine neue äußere (wenn man lieber will: transzendente) Sachlage. Erkenntnis wäre dementsprechend Einschnappen auf eine neue Wissenslage, Entschluß Einschnappen auf eine neue Willenslage usw. Da Willens- und Wissenslage hier offenbar etwas Hexiales bezeichnen, läge es nun nahe, Hexis überhaupt als ein rein postaktuales Phänomen aufzufassen. Hexeis wie Wissen, Wollen u. dgl. wären dann lediglich Ergebnisse von Erkenntnis- bezw. Entschlußakten wie die neue äußere Sachlage Ergebnis der Tat. Vorausgesetzt, daß man bei solcher Redeweise Hexis nicht wieder mit Disposition verwechselt, trifft sie bis zu einem gewissen Grade sicher etwas Richtiges. Aber offenbar läßt sich auch hier nicht alles Sein auf Werden, nicht jede Hexis auf Akte zurückführen. Wie jede Tat schon eine Sachlage veraussetzt, wie sie die Welt nur ändern, aber nicht erschaffen kann, so setzt auch z. B. jeder Erkenntnisakt schon ein Wissen voraus. Wir sprachen deshalb mit Vorbedacht von neuen Wissenslagen, Willenslagen usw. Schon von hier aus ergibt sich, daß in letzter Hinsicht eher die Hexis „vor" dem Akt als der Akt „vor" der Hexis sein kann.

Digitized by Google

Dies wird noch deutlicher, wenn man sich klar macht, daß die Beschreibung als Einschnappen auf eine neue Sachlage das Phänomen der Tat nicht voll trifft. Das Merkmal des „Einschnappens" teilt die Tat offenbar mit jedem physikalischen Ereignis. Bei jener Beschreibung ist nicht berücksichtigt, daß die Tat — wie auch Erkenntnis und Entschluß — nicht eigentlich ein Ereignis ist, sondern eben getan wird. Daß heißt aber nichts anderes, als daß bei der Tat das Einschnappen nicht einfach „sich vollzieht", sondern vollzogen wird — und zwar vollzogen wird von einem, der es auch vollziehen will. Jede Tat enthält in sich als eines seiner notwendigen Momente einen Tatwillen. Der Wille ist wesentliches Moment der Tat. — Es versteht sich von selbst, daß der hier zugrundegelegte Willensbegriff nicht so etwas wie Vorsatz meint, sondern den Willen als Seele der Tat, als spezifische Tatgesinnung. Einen solchen Willensbegriff verwendet z. B. auch Hildebrand in seiner Untersuchung über die Idee der sittlichen Handlung. — Die tiefe Analogie der Tat mit Akten wie Erkenntnis zeigt sich nun z. B. darin, daß jede Erkenntnis und jeder andere Akt genau wie die Tat ohne eine spezifische Erkenntnisgesinnung undenkbar ist. Auch bei der Redeweise „Vollziehen einer Erkenntnis" ist eine spezifische Erkenntnisgesinnung notwendig mitgedacht. Und diese Gesinnung kann auch hier nicht wohl anders als „Wille", spezieller „Erkenntniswille" genannt werden. — Wille aber ist Hexis. Wir haben das schon oben vorausgesetzt — und sicher mit Recht. Daß der Wille sich selbst aufzuheben tendiert (— wenn auch, aristotelisch gesprochen, nur mitfolgenderweise —), kann an seinem hexialen Charakter nichts ändern. Um es bildlich auszudrücken: eine Hexis kann ebensowohl eine wagerechte wie eine senkrechte Ebene bilden, ohne daß dies einen wirklich prinzipiellen Unterschied ausmachte. — Ist dies richtig, so ergibt sich das interessante Bild eines Typs Hexis, der notwendig genau die gleiche zeitliche Ausdehnung — oder, wenn man will, dieselbe zeitliche Punktualität — aufweist wie der zugehörige Akt. Hexis und Akt sind in diesem Falle auch gleich „dynamisch". Hexis ist also gegenüber Akt nicht etwa das statische Prinzip. Wenn hier eins das andere „bewegt", so ist das Bewegende jedenfalls nicht der Akt, sondern eher die Hexis als seine Seele. —

Digitized by Google

Wenn man die Dinge so sieht, wird man aus der Situation, daß jeder Akt eine Hexis als Moment in sich enthält, auch nicht wieder folgern wollen, daß es Hexeis nur „in" Akten geben könne. In diesem Zusammenhang ist der Sprachgebrauch hinsichtlich des Wortes „Wille" sehr interessant. Es ist ja keineswegs Zufall oder pure Gedankenlosigkeit, daß in der Alltagssprache das Wort Wille nicht nur in unserer Bedeutung, sondern auch in der Bedeutung gleich Vorsatz gebraucht wird. Und zwar kann ein Vorsatzwille nicht nur ein späteres Tun, sondern auch ein Nichttun, eine Unterlassung betreffen. Eine Unterlassung ist aber als solche sicher kein Akt. Die innere Überwindung, die die Unterlassung im konkreten Falle kostet, ist wohl ein Akt; aber nicht diese Überwindung, sondern die Unterlassung selbst ist Gegenstand des Vorsatzes. Daß man Vorsatz und Tatgesinnung gleichermaßen als Wille bezeichnet, rechtfertigt sich z. B. dadurch, daß ich mich zu beiden Willensarten „entschließen" kann, wozu in beiden Fällen wieder ein spezifischer Entschlußwille gehört. Die Entschließung zum Tatwillen ist zwar, wie Hildebrand richtig hervorhebt, phänomenal direkt Entschließung zur Tat — aber auch das Vorsatzfassen ist phänomenal nicht das Fassen des Vorsatzes, etwas zu wollen, sondern des Vorsatzes, etwas zu tun (nämlich später einmal) bezw. etwas nicht zu tun. — Daß der Vorsatz Hexis ist, daß er ferner nicht nur „in" dem Akte bezw. dem negativen Verhalten existieren kann, ja wesenmäßig „vor" ihm existiert, dies bedarf keiner weiteren Ausführung. Der Vorsatz aber, der ein negatives Verhalten betrifft, ist — sowohl im Gegensatz zum eigentlichen Tatwillen wie auch im Gegensatz zu einem Vorsatz, der ein positives Tun betrifft, — keinesfalls durch eine schiefe Ebene, sondern sicher eher durch eine gerade Ebene zu verbildlichen — ein sprechender Beleg für die obige Behauptung, daß die in solchen Bildern treffbare Unterscheidung von keiner prinzipiellen Bedeutung ist.

Der Zusammenhang zwischen konkreten Hexeis und Akten sowie zwischen einzelnen Hexeis und jener Hexis, die man jetzt als die Grundhaltung oder Grundintention einer Person zu bezeichnen beginnt, bedürfte einer eingehenden phänomenologischen Klärung. An dieser Stelle möchte ich nur

Digitized by Google

noch zweierlei bemerken. Erstens daß von dem hier vertretenen Standpunkt aus die menschliche Person zu denken sein wird nicht als ein Aufbau von Akten, sondern als ein Aufbau von Hexeis. Damit wäre z. B. auch die Schwierigkeit beseitigt, die einer rein aktualen Auffassung der Person durch die Frage bereitet wird, wieso denn die Person wirklich sei, solange sie keine konkreten Akte vollzieht. Zweitens möchte ich im Zusammenhang mit dem soeben über negative Vorsätze Gesagten die Möglichkeit andeuten, daß der allgemeinste Gegensatz zum Begriff der Hexis nicht der Begriff des Aktes selbst, sondern der weitere Begriff eines tatsächlichen Verhaltens überhaupt bilden müßte. Der allgemeinste Gegensatz würde dann etwa auch durch Wortpaare wie „Haltung" (— ein Wort, das wir ebenso wie das Wort „Habitus" im Vorstehenden vermeiden mußten, da es zur Zeit in speziellerer Bedeutung festgelegt ist —) und „Verhaltung" (= sich verhalten) oder „Habung" und „Gehabung" bezeichnet werden können. In dieser Skizze, in der wir von der gegenwärtigen Problemlage ausgehen mußten, können wir diesen Gedanken nicht weiter verfolgen. Sollte er aber — wie ich in der Tat glaube — zutreffen, so würde dies den sachlichen Gehalt unserer Untersuchung nicht beeinträchtigen können. Denn wie die Tat der Prototyp eines Aktes ist, so wäre dann sicher auch der Akt der Prototyp alles „Verhaltens".

Digitized by Google

GEGENSTANDSTHEORETISCHES ZUM BEGRIFF DES IRREALEN BEI NICOLAI HARTMANN

Von HANS MOKRE, Graz

Gelegentlich einer Polemik gegen Einwände, die gegen seine „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis“[1]) von phänomenologischer Seite erhoben wurden, kommt Nicolai Hartmann auf den „intentionalen Gegenstand“ zu sprechen.

Man hatte ihm überflüssige Problematik vorgeworfen, die er sich durch Anerkennung eines „Satzes des Bewußtseins“ selbst schaffe. „Der Phänomenologe bestreitet den ‚Satz des Bewußtseins‘. Es gibt kein Gefangensein des Bewußtseins in sich. Es hat keinen Sinn zu sagen, das Bewußtsein könne nur seine eigenen Inhalte erfassen. Der Begriff des Bewußtseinsinhalts selbst ist schief. Es gibt keine Inhalte; es gibt auch kein ‚Erkenntnisgebilde‘, kein Bild des Objekts im Bewußtsein. Die Wendung ‚ich habe etwas im Bewußtsein‘ ist falsch. Alles Bewußtsein ist intentional, es besteht im Erfassen von etwas; und dieses Etwas liegt immer jenseits des Aktes oder Zustandes — auch im Falle des ‚inneren‘ Objektes. Es ist intentionaler Gegenstand“[2]).

Nicolai Hartmann sieht darin ein Vernachlässigen des eigentlichen Transzendenzbegriffes und damit „ein Rudiment der alten Immanenztheorie des 19. Jahrhunderts.“[3]) Denn „hält man sich an die Intentionalität des Aktes und den intentionalen Gegenstand — die beide keineswegs für das ‚Erfassen‘ als solches charakteristisch, sondern allem Bewußtsein eigentümlich sind —, so kann man gar nicht anders als das Spezifische im Erkenntnisphänomen verfehlen. Der intentionale Gegenstand als solcher hängt an der

[1]) Zweite, ergänzte Auflage, Walter de Gruyter, Berlin und Leipzig 1925.
[2]) A. a. O. S. 103. [3]) A. a. O. S. 105.

Digitized by Google

Intention, steht und fällt mit ihr, ist also in diesem Sinne durchaus nicht transzendent. Das Verhältnis zum ansichseienden Gegenstande allein ist charakteristisch für das Erkenntnisphänomen"[1]). „Von einem Ansichsein des Gegenstandes" aber darf man sprechen, „sofern der Gegenstand der Erkenntnis unabhängig vom Subjekt und seinem ‚Erfassen' dasteht"[2]).

Dieser „transzendierende Charakter der Bestimmung des Subjekts durch das Objekt gilt nicht nur für konkrete Dingerkenntnis, sondern schlechthin für alle Gegenstandserkenntnis. Das Gegenüber bleibt unaufhebbar, auch wenn es kein raumzeitliches ist. Auch der ideale Gegenstand (etwa ein mathematischer Satz), ja selbst ein spezifisch subjektives Gebilde (eine Gesinnung, ein Gefühl), ist, sofern es Gegenstand des erkennenden Subjektes wird, diesem unaufhebbar gegenüber und insofern transzendent".[3]) Auch sonst wird dem realen „jeder eigentliche Erkenntnisgegenstand"[4]) „resp. ansichseiende"[5]) Gegenstand hinsichtlich des Transzendenzcharakters gleichgeordnet. „Die Distanz", in der die gnoseolgische Transzendenz besteht, schneidet zwischen intentionalem und ansichseiendem Gegenstand ein"[6]), so daß der intentionale Gegenstand gnoseologisch immanent bleibt.

Das bedeutet nicht psychologische Immanenz. „Es ist ein Irrtum, alles Immanente als ‚Ichzustand' zu verstehen. Gedanken, Phantasien, Vorstellungen sind keine Ichzustände. Sie haben Gegenstandscharakter, sind als Gegenstände gemeint, d. h. sind echte intentionale Gegenstände. Aber sie sind deswegen doch keine Erkenntnisgegenstände. Es fehlt ihnen das Ansichsein, die Unabhängigkeit von der Intention, sie leben von Gnaden des Aktes .... Transzendent im gnoseologischen Sinne ist nur das vom Akt Unabhängige .... Ichzustände sind noch in einem ganz anderen Sinne ‚immanent', im subjektiven, psychologischen Sinne. Von ihnen kann man nicht sagen, daß sie ‚von Gnaden des Aktes' bestünden. Sie sind vielmehr selbst (bestenfalls) Aktmomente; sie entbehren nicht nur

[1]) A. a. O. S. 106. [2]) A. a. O. S. 50. [3]) A. a. O. S. 47.
[4]) A. a. O. S. 107. [5]) A. a. O. S. 111. [6]) A. a. O. S. 107.

Digitized by Google

des Ansichseins, sondern auch der Gegenständlichkeit überhaupt (Objektivität)"[1]). Dabei heißt „objektiv .... nicht das Objekt, sondern das Bild des Objekts im Bewußtsein, sofern es die Züge des Objekts trägt"[2]).

Der charakteristische Unterschied des intentionalen Gegenstandes gegenüber bloßen Ichzuständen liegt in seiner Verwechselbarkeit mit Ansichseiendem. Denn „nur ein Gebilde, das die Form der Gegenständlichkeit hat, und wie Gegenstände seine feste Stelle in der Welt der Objekte behauptet, kann überhaupt für ein ansichseiendes genommen werden"[3]). „Wie die Seinsweise dieser Gebilde ist, bleibt für das Erkenntnisproblem relativ gleichgültig. Denn Erkenntnis ist überhaupt nur das Erfassen ansichseiender Objekte. Jene Sphäre gehört irgendwie in strenger Abhängigkeit dem Bewußtsein zu"[4]). Es ist eine Sphäre „des bloß für mich Seienden".[5]) „Was allein man in der Erkenntnisrelation als intentionalen Gegenstand bezeichnen könnte"[6]), ist das „Bild" des Objektes.

Bei nur Intentionalem, dem kein Ansichseiendes entsprechen soll (z. B. falschen mathematischen Relationen, Utopien usw.), handelt es sich dann um ein bloßes Bild ohne Gegenstand[7]). Hier muß schon immanente Kritik einsetzen. Daß auf solche Gebilde das Attribut einer (freilich nur vermeintlichen) Objektivität im angeführten Sinne[8]) anwendbar ist, ist verständlich; weniger, daß so ein bloßes Bild im Bewußtsein „wie Gegenstände seine feste Stelle in der Welt der Objekte behauptet"[9]), ja überhaupt als „bloß Irreales"[10]) intendierbar ist. Intendiert wird ja nicht das „Bild" als solches, sondern nur — eventuell im Bilde — ein davon verschiedener Gegenstand; und das offenbar vorläufig sogar noch ganz unabhängig von der Frage, ob ihm gerade die als Ansichsein bezeichnete Seinsart zukommt. Als „Gegenstände" aber, wenngleich unter Anführungszeichen, werden mit Recht auch bloß irreale bezeichnet[11]).

---

[1]) A. a. O. S. 112. [2]) A. a. O. S. 46. [3]) A. a. O. S. 112.
[4]) A. a. O. S. 114. [5]) A. a. O. S. 115. [6]) A. a. O. S. 120.
[7]) Vgl. a. a. O. S. 474 unten. [8]) Vgl. oben bei Anm. 2.
[9]) A. a. O. S. 112. [10]) A. a. O. S. 468 ff. [11]) z. B. a. a. O. S. 469.

Digitized by Google

Freilich „ihr ‚Sein' ist ein bloß intentionales, abhängiges, verliehenes und in diesem Sinne uneigentliches Sein, bloßes Fürmichsein ohne Ansichsein; nämlich ‚für mich' als den Träger der Intention"[1]). Anderseits kann man der Gegenständlichkeit des bloß Irrealen „das Fürsichsein der Sphäre nicht prinzipiell absprechen; wenigstens zeigen gewisse Arten des Irrealen eine vollständige Abgelöstheit von aller anderen Art Gegenständlichkeit (z. B. das Phantasiegebilde, der Traum), sie zeigen jenes charakteristische ‚Schweben' der ganzen Sphäre, wie es auch die freie Idealität hat".[2]) Ja die Gegenständlichkeit des mundus fabulosus reicht sogar hin, „ihm eine gewisse ‚Objektivität' zu geben, ihn intersubjektiv übertragbar zu machen und in diesem Sinne loszulösen vom Intentionsakt eines bestimmten Subjekts. Aber er wird damit nicht von der Intention überhaupt losgelöst"[3]). „Aktgetragenes Irreales, das seine Gegenständlichkeit nur durch die Intention erhält, ... ist vom Akt produziert"[4]). Wie freilich dieses Produzieren bei gleichzeitiger Unabhängigkeit vom Akte eines bestimmten wirklichen Subjektes möglich sein soll, ist unverständlich; man müßte denn an das sonst so nachdrücklich abgelehnte „Subjekt überhaupt" denken.

Es war nötig, neben den Ausführungen Nicolai Hartmanns über das bloß Irreale auch die über den intentionalen Gegenstand heranzuziehen, weil sich jetzt zeigt, daß dieser fürs Erkennen des Ansichseienden abgelehnte intentionale Gegenstand im Gebiete des Irrealen das einzige ist, was hier noch an Gegenständlichkeit übrigbleiben soll. In diesem Gebiet soll — wie sich soeben zeigte — auch die sonst von Nicolai Hartmann so heftig bekämpfte Immanenzlehre mit ihren durch Akte produzierten Gegenständen aufrecht bleiben.

Dem gegenüber sei versucht, vom Boden der Gegenstandstheorie Meinongs aus den Standpunkt des Objektivismus noch weiter zu führen und dabei doch das eigenartige des erkennenden Erfassens nicht zu vernachlässigen. Es wird dabei die Fortbildung der Gegenstandstheorie durch

---

[1]) A. a. O. S. 469. [2]) A. a. O. S. 469. [3]) A. a. O. S. 470. [4]) A. a. O. S. 474.

Digitized by Google

Ameseder und Mally zu berücksichtigen sein und endlich werden wohl auch noch überdies einige Modifikationen daran anzubringen sein.

Ganz in Übereinstimmung mit der oben erwähnten phänomenologischen Anschauung[1]) sieht auch Meinong in dem „‚auf etwas Gerichtetsein'.... ein charakteristisches Moment des Psychischen"[2]). Das, worauf sich das Psychische richtet, ist eben sein Gegenstand. Allerdings leugnet er deswegen nicht eine psychische Vertretung des Gegenstandes in einem Bewußtseinsinhalt, wenn dabei auch nicht an ein „Bild" zu denken ist, sondern eher an eine „Abbildung" in dem Sinn, wie die Mathematiker das Wort brauchen. Diese Inhalte sind es, wodurch sich unser Psychisches auf Gegenstände richtet.

Dabei können sich Inhalt und Gegenstand noch in verschiedener Weise gegenüber stehen. Urteile ich etwa „Die Glocke tönt" oder „Das Gold ist gelb", so finden sich jedesmal zwei Gegenstände von ausgeprägter Verschiedenheit. Einer davon (die Glocke, das Gold) ist in einer Vorstellung vertreten und wird *be*urteilt. Der andere ist der eigentliche Gegenstand des Urteils und wird *ge*urteilt: In unserm Fall der Sachverhalt, daß die Glocke tönt bzw. daß das Gold gelb ist. Der *be*urteilte Gegenstand heißt Objekt, der *ge*urteilte Objektiv[3]). Ameseder[4]) geht zur Charakteristik dieses Unterschiedes davon aus, daß alle wie immer gearteten Gegenstände Sein haben. Unter ihnen gibt es aber auch welche, die Sein sind, eben die Objektive. Freilich ist in dieser Ausdrucksweise Sein in einem dem Sosein nicht mehr gegenüber gestellten, sondern es zugleich mit dem Dasein[5]) umfassenden Sinn verwendet.

---

[1]) Vgl. oben S. 169 bei Anm. 2.

[2]) Über Gegenstandstheorie, in: Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie (herausgegeben von A. Meinong), Leipzig 1904, S. 2.

[3]) Meinong: Über Annahmen, Leipzig 1910[2], S. 42 ff.

[4]) Beiträge zur Grundlegung der Gegenstandstheorie, in: Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie, Leipzig 1904, S. 54 f.

[5]) So könnte man alles Sein, das nicht Sosein ist, nennen. Meinong dagegen braucht Dasein synonym mit Existenz; über letztere vgl. S. 174 Anm. 2.

Digitized by Google

Unbestimmte Objektive — das sind solche mit unbestimmt gelassenem Subjektsgegenstand, wie „daß x tönt" oder „daß x gelb ist" — können zum Bestimmen eines Objektes dienen[1]). In unserm Beispiel erfüllt die Glocke die Bestimmung „tönen"; man kann auch sagen, diese Bestimmung ist in einem Fall an ihr vertatsächlicht.

Die betrachteten unbestimmten Objektive hatten Soseinscharakter, beim Vertatsächlichen handelt es sich aber immer um die Frage eines irgendwie gearteten Seins. Hier unterscheidet Meinong zunächst zwei Arten, deren Eigentümlichkeit nicht definitorisch bestimmt, sondern nur exponiert werden kann: Existenz und Bestand[2]). Gegenstände, denen solches Sein zukommt, wie der Glocke oder dem Gold, heißen existierend; bei anderen, wie etwa der Verschiedenheit von rot und grün oder dem Komplex aus drei Punkten spürt man deutlich, daß es sich um eine andere Seinsweise handelt; wir sagen, sie bestehen.

In dem Gedanken „x, das gelb ist" ist nicht unmittelbar an das Stück Gold jetzt und hier gedacht, das die Bestimmung, gelb zu sein, erfüllt, sondern an den Begriffsgegenstand, das Abstraktum „Gelbes", das diese Bestimmung nicht erfüllt, nicht gelb ist. Mally[3]) nennt einen solchen Gegenstand Determinat. Ihm kommen die Bestimmungen anscheinend in einer anderen Weise zu als dem Gegenstand, der sie erfüllt: sie sind ihm nur konstitutiv, er hat sie, erfüllt sie aber nicht.

Was ist's nun aber mit „bloß irrealen Gegenständen" im Sinne Nicolai Hartmanns[4]), wie dem Perpetuum mobile oder dem runden Viereck? Wenn ich bei jedem von ihnen urteile, daß er nicht existiert, habe ich offenbar etwas beurteilt und zwar jedesmal etwas, das sich in seinem ganz bestimmten

---

[1]) Mally: Studien zur Theorie der Möglichkeit und Ähnlichkeit, 1922, Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, 194. Band, 1. Abhandlung, S. 7 f.

[2]) Über Gegenstände höherer Ordnung, in Zeitschr. f. Psychol. u. Physiol. d. Sinnesorg. Bd. 21 (1899), S. 185 f., S. 197 f.

[3]) Gegenstandstheoretische Grundlagen der Logik und Logistik, Leipzig 1912, S. 62 ff.

[4]) A. a. O. S. 468 ff.

Digitized by Google

Sosein vom andern unterscheidet. Das Urteil war darauf gerichtet, wie auf einen andern Gegenstand, hat nicht etwas produziert, sondern etwas zur Kenntnis genommen, das unabhängig von ihm irgendwie gegeben ist, vorliegt, vorhanden ist. Die notwendige Unabhängigkeit der Gegenstände vom Denken hat ja Mally[1]) auf rein logischem Wege in voller Allgemeinheit nachgewiesen. Ein Denken an Gegenstände, die von eben diesem Denken (unmittelbar oder mittelbar) abhingen, wäre sein eigenes logisches Prius und diese Selbstvoraussetzung führt in dieselben Sinnleerheiten hinein, die Russell in seinen berühmt gewordenen Paradoxien aufgezeigt hat.

Auch einem solchen „unmöglichen Gegenstand", wie es die genannten sind, ist darum nicht ein vom Denken etwa „produziertes", sondern davon unabhängiges Sein zuzuschreiben. Meinong[2]) hat für diese Seinsweise den Namen „Außersein" vorgeschlagen. Außersein deshalb, weil sie in einer eigentümlichen Weise eines negativen Gegenstückes zu entbehren und damit zu den übrigen beiden Seinsweisen (Existenz und Bestand) in Gegensatz zu treten scheint; denn Außersein muß einem Gegenstand schon zukommen, damit man von ihm auch nur urteilen könne, daß es ihn nicht gibt.[3]) Das ist sicher eine bedenkliche Sachlage. Es wird sich jedoch zeigen, daß dieses Bedenken gehoben werden kann;[4]) dann empfiehlt es sich aber auch, den schwerfälligen Terminus aufzugeben und einfach von „Vorhandensein" zu reden.

Noch eine andere Betrachtungsweise ist geeignet, die Ausnahmestellung solch unmöglicher Gegenstände abzuschwächen. Es liegt nahe, an die Unterscheidung zwischen dem Haben und Erfüllen von Bestimmungen zu denken. Offenbar erfüllt das runde Viereck die Bestimmungen, rund zu sein und viereckig zu sein, nicht, hat sie aber (als Konstituenten). Man könnte nun versuchen, als nur vorhandenseiend einfach jene Gegenstände zu erklären,

[1]) Über die Unabhängigkeit der Gegenstände vom Denken in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Band 155 (1914), S. 37 ff.

[2]) Über Gegenstandstheorie, S. 9; vgl. oben S. 173, Anm. 2.

[3]) Meinong: Über Annahmen, Leipzig 1910[2], S. 79 f., wo auch schon gewisse Zweifel angedeutet werden. [4]) Vgl. unten S. 179.

Digitized by Google

die Bestimmungen wohl haben, sie aber nicht erfüllen. Das kommt aber auch bei ganz harmlosen — nicht unmöglichen — Begriffsgegenständen vor. So ist vorläufig kaum abzusehen, welche Bestimmungen das Abstraktum „Das Dreieck" erfüllt. Und dabei ist erfüllen nicht etwa nur bei existierenden Gegenständen möglich und fehlt etwa nur deshalb hier, weil „Das Dreieck" nur besteht. Verschiedenheiten und Komplexe haben als Gegenstände höherer Ordnung[1]) auch nur Bestand (nicht Existenz). Und doch erfüllt die Verschiedenheit zwischen rot und grün die Bestimmung, eine bestimmte Größe zu haben, oder auch die, größer zu sein als die Verschiedenheit zwischen rot und violett. Und da in einem Komplex von drei Punkten nicht die einzelnen Punkte Träger der Dreiecksgestalt sind, wird man wohl auch sagen müssen, daß der Komplex als solcher die Gestaltbestimmung erfüllt.

Eine Bestimmung erfüllt freilich auch ein nur vorhandenes Determinat — nämlich die, Determinat der ihm konstitutiven Bestimmungen zu sein. Und tatsächlich wird im Erfüllen dieser Bestimmung die Äußerung jenes Restes von Sein zu erblicken sein, der jedem wie immer beschaffenen Gegenstand zukommt. Mit diesem Sein würde er auch sein Sosein verlieren, hörte er auf ein solcher Gegenstand zu sein. In diesem Sinne bestünde also keine „Unabhängigkeit des Soseins vom Sein"[2]).

So scheint denn „Dem Dreieck" als Abstraktum wirklich keine höhere Seinsstufe zuzukommen als „Dem runden Viereck", so daß auch in diesem Betracht die unmöglichen Gegenstände keine schlechthin exzeptionelle Stellung einnehmen. Daß „Das Dreieck" möglich, „Das runde Viereck" aber unmöglich ist, ist eine Bestimmung, die sich gar nicht auf die eigene Seinsstufe dieser Gegenstände bezieht, sondern schon auf die nächst konkretere. Es heißt ja nichts anderes, als daß es „Fälle des Zutreffens" der Bestimmung

---

[1]) Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung, in Zeitschr. f. Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane Bd. 21 (1899), S. 190 f.

[2]) Anderer Meinung Mally: Untersuchungen zur Gegenstandstheorie des Messens, in: Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie (herausgegeben von A. Meinong), Leipzig 1904, S. 126 f.

Digitized by Google

oder „Exemplare" ihres Determinates gibt oder nicht gibt[1]) — und zwar mindestens im Sinne des Bestandes. Ob es das gibt oder nicht, offenbart sich erkenntnismäßig im Aktmoment des evidenten Urteils.

Damit ist auch aufs einfachste einem Einwand begegnet, der den gemachten Aufstellungen gegenüber nahe liegt und auch tatsächlich erhoben wurde[2]). Wenn jedem Begriff, den ich auffasse, ein Gegenstand entspricht, so muß das nicht nur für den Begriff „Rundes Viereck", sondern auch fürs „möglicherweise" oder gar „tatsächlich existierende runde Viereck" gelten und damit scheinen solche Gegenstände doch wieder in ihrem Sein vom Akt der Begriffsbildung abhängig zu sein, vermöge dessen sie zu existierenden oder bestehenden ganz nach Belieben gemacht werden könnten. Das aber, daß sie nicht nur irgendwie in ihrem Sein vom Akt abhängen sollen — wie es Nicolai Hartmann ja bei bloß irrealen von vornherein erwartet —, sondern daß sich ihnen auch die Seinsweise sozusagen „vorschreiben" lassen soll, erscheint doch gar zu befremdlich.

Die Lösung ist überaus einfach: So wenig „Das runde Viereck" rund und viereckig „ist", nämlich im Sinne des Erfüllens jener Bestimmungen, sowenig „existiert" „Das existierende runde Viereck". Auch die Existenzialbestimmung ist ihm als bloßem Determinat nur konstitutiv, wie alle übrigen[3]). Weiter trägt das rein kontemplative[4]) Erfassen nicht; erst penetratives[4]) Treffen im eigentlichen Erkenntnisakt vermag Tatsächlichkeit — sei es im Sinne des Bestandes oder der Existenz — zu garantieren. Damit, daß ein Aktmoment das adäquate Erfassungsmittel für das Spezifische an Vorhandensein, Bestand und Existenz ist, mag es auch zusammenhängen, daß sich inhaltliche Charakteristiken dieser Seinsstufen kaum angeben lassen.

Will man für die Seinsformen, die konkreter sind als das Vorhandensein,

---

[1]) Darüber am bequemsten einzusehen Mally: Grundgesetze des Sollens, Graz 1926, S. 46; dort auch weitere Literaturangaben.

[2]) H. Pichler: Möglichkeit und Widerspruchslosigkeit 1912, S. 8.

[3]) Meinong hatte der Existentialbestimmung noch eine Sonderstellung zugesprochen.

[4]) Meinong: Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, Leipzig 1915, S. 254 ff.

Digitized by Google

den Namen „Ansichsein" vorbehalten — eine Terminologie, die aber nicht viel für sich haben dürfte —, dann kann man allerdings sagen: „Die Distanz, in der die gnoseologische Transzendenz besteht, schneidet zwischen intentionalem und ansichseiendem Gegenstand ein".[1]) Nur ist der von Nicolai Hartmann „intentional" genannte Gegenstand eben unser „vorhandener" und wie jeder andere unabhängig von dem darauf sich richtenden Denkakt.

Ja diese Zweiheit von Gegenständen, die durch einen „Schnitt" getrennt sind, dürfte in der Realerkenntnis — aber nicht nur dort — auf Schritt und Tritt vorkommen. Die ganze unendliche Fülle von Bestimmungen eines wirklichen Gegenstandes aktuell zu erfassen, ist unmöglich. Der dabei vorschwebende erfaßte Gegenstand mit seiner geringeren Menge von Bestimmungen aber ist nicht wirklich, sondern nur vorhanden. Durch ihn als erfaßten Hilfsgegenstand[2]) hindurch wird der gemeinte wirkliche Zielgegenstand[2]) getroffen. Aber natürlich ist der vorhandene Hilfsgegenstand ebenso unabhängig vom Bewußtsein, wie der — vielleicht existierende — Zielgegenstand. Ihr Gegensatz ist ganz unsubjektiver Art und in der eigenen ontologischen Verschiedenheit begründet.

Das penetrative Erfassen kann „vorbeitreffen", wenn nämlich in der intendierten Seinsschicht der erfaßte Gegenstand nicht vertatsächlicht ist; ein — dann eben dieser Schicht gegenüber rein kontemplatives — Erfassen bleibt es immer, weil es im Sinne des Vorhandenseins jedweden Gegenstand gibt. Welche Rolle spielt aber ein Gegenstand mit der Bestimmung, daß es ihn auch im Sinne des Vorhandenseins nicht gebe? Auch ein solches Erfassen wäre nicht ins Leere gegangen, sondern es eröffnet sich hier der Ausblick auf ein unendliches Stufenreich der Seinsarten. „Sein" ist ein Wort von ähnlicher Systematic Ambiguity wie „wahr" und „falsch".[3]) Betrachtet man eine ganz bestimmte Art des Vorhandenseins, etwa „Vorhan-

[1]) Vgl. oben S. 170, Anm. 6.

[2]) Vgl. Meinong: Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, Leipzig 1915, S. 194 ff.

[3]) Vgl. Bertrand Russell, Principia Mathematica I, 1925², S. 41 ff. Die grundlegende „Einleitung" dieses Werkes werde ich demnächst im Drei-Masken-Verlag, München, in deutscher Übersetzung herausgeben.

Digitized by Google

densein 1" genannt, so ist in der so präzisierten obigen Bestimmung ein Gegenstand erfaßt, den es im Sinne des „Vorhandenseins 1" nicht gibt, wohl aber im Sinne eines — wohl noch „schwächeren" — „Vorhandenseins 2". Die Operation läßt sich auf dieser Stufe wiederholen und erschließt so eine unendliche Reihe von Seinsstufen. Gerade wegen dieser unendlichen Zahl der Stufen gibt es aber auch auf jeder von ihnen eine Seinsnegation, ohne daß damit jedes Vorhandensein vernichtet wäre; dieses rückt dann um eine Stufe höher hinauf und kann das ohne Grenzen.

Merkwürdig abrupt stehen neben dieser wohlabgestuften Seinshierarchie die beiden Seinsformen des Bestandes und der Existenz. Wenn es auch Andeutungen für Zwischenformen[1]) gibt, so läßt sich vorläufig doch ein kontinuierlicher Übergang zwischen diesen beiden und von ihnen zum bloßen Vorhandensein nicht klar aufzeigen. Unabhängig vom Erfassungsakt aber sind diese Seinsformen alle.

Diese Verhältnisse erfahren eine gewisse Komplizierung in der „Sphäre des Gedankens"[2].) Der „Staatsgedanke" z. B. und das Abstraktum „Der Staat" zeigen unverkennbare Ähnlichkeiten und doch auch eine deutliche Verschiedenheit. Der Staatsgedanke trägt, obwohl er durchaus nichts Psychisches ist, doch offenbar subjektivere Züge an sich. Die Mittelstellung „zwischen der Sphäre des ‚Denkens' (der Denkakte) und der eigentlich ‚logischen Sphäre' " hat Nicolai Hartmann[3]) vollkommen richtig erfühlt.

Vermutlich verhält sich der Staatsgedanke zu den einzelnen wirklichen den Staat betreffenden Gedanken so, wie „Der Staat" zu den einzelnen Staaten. Wie „Der Staat" Bestimmungen h a t, die die einzelnen Staaten e r f ü l l e n, so wird auc hder Staatsgedanke Determinat von Bestimmungen sein, die an den einzelnen Gedanken über Staaten auf höherer Stufe der Konkretheit vertatsächlicht sind.[4]) Damit wird das Eingehen von subjektiven Bestimmungen verständlich.

---

[1]) Die „anhangende Idealität" (bei Nicolai Hartmann a. a. O. S. 467) ist wohl eine solche.
[2]) Nicolai Hartmann a. a. O. S. 470. [3]) A. a. O. S. 470.
[4]) Er ist — wie sich Mally ausdrückt — der Typus der Dinge seiner Klasse.

Digitized by Google

Zu den Bestimmungen der einzelnen wirklich vollzogenen Gedanken gehört aber auch ihr Inhalt. Sofern aber dieser dem Gegenstand zugewandt ist, das Denken gerade durch ihn vornehmlich den gegenständlichen Bestimmungen gerecht wird, gehen auch diese als Konstituenten in den Staatsgedanken ein. Ja noch mehr! Sprachgebräuchlich dürfte im Staatsgedanken nicht einfach der Vertreter beliebiger Gedanken über Staaten gemeint sein, mögen diese Gedanken richtig oder falsch sein, sondern nur der Vertreter von Gedanken einer gewissen Erkenntnisdignität. Damit ist eine noch engere Bindung an den Gegenstand (Treffen, nicht nur Erfassen) gegeben und es wird verständlich, daß das gegenständliche Moment das Übergewicht gewinnt und die Subjektivitäten nur als eine Art „Färbung" daran auftreten.

Das dürfte auch wirklich den Charakter dieser „Sphäre des Gedankens" richtig wiedergeben. Festzuhalten ist aber bei all dem, daß der Staatsgedanke nichts Psychisches ist und von Psychischem auch nicht anders abhängt als jeder Typus von seinen (in diesem Fall eben zufällig selbst psychischen) Exemplaren; er steht nicht in intentionaler Abhängigkeit davon. Ein Gedanke, der sich seinerseits als ein wirkliches Psychisches auf den Staatsgedanken richtet, findet diesen Gegenstand sich ebenso unaufhebbar und unabhängig gegenüber wie jedes andere Determinat auch. Die subjektiven Momente an ihm stammen von Psychischem, das er, nicht von solchem, das ihn repräsentiert. Auch er ist ebenso intentionsunabhängig, wie alle andern „intentionalen" oder „bloß irrealen" Gegenstände.

Digitized by Google

MAX SCHELER

PHILOSOPHISCHE WELTANSCHAUUNG

8° / 1929 / 158 Seiten

Geheftet RM. 6,50, Leinen RM. 8.50

Dieser Band enthält Aufsätze und Vorträge aus den letzten Jahren des verstorbenen Philosophen. Sie sind eindrucksvolle Dokumente der Tiefe und des Reichtums seiner Ideen. Für ein breites Publikum der Gebildeten bestimmt, geben sie die ersten Formulierungen von Gedanken, die Scheler in dieser Zeit besonders beschäftigten. Sie zeigen erneut, welch unersetzbaren Verlust die deutsche Philosophie und das Geistesleben durch seinen Tod erlitten hat.

VERLAG FRIEDRICH COHEN
IN BONN

Digitized by Google

I ff

MORITZ GEIGER

DIE WIRKLICHKEIT DER WISSENSCHAFTEN UND DIE METAPHYSIK

8°. 1930. 183 S. Geheftet RM. 8—, Leinen RM. 10.—

Das Buch gibt mehr als der Titel andeutet: Es zeigt, daß eine Metaphysik auf der Grundlage der Wissenschaften unmöglich ist, weil die Wissenschaften bereits in ihren Grundstrukturen durch ihre an sich widerspruchsvollen Einstellungen geopfert sind. Darüber hinaus wird dargetan, daß viele Streitigkeiten innerhalb der einzelnen Wissenschaften (der Psychologie, der Soziologie, den Sprachwissenschaften usw.) auf dem Gegensatz dieser beiden Einstellungen beruhen.

VERLAG VON FRIEDRICH COHEN
IN BONN

Digitized by Google

FEB 20 1931

PHILOSOPHISCHER ANZEIGER

ZEITSCHRIFT FÜR DIE ZUSAMMENARBEIT VON PHILOSOPHIE UND EINZELWISSENSCHAFT

in Verbindung mit

A. Baumgarten F. J. J. Buijtendijk E. R. Curtius
A. Grünbaum N. Hartmann
J. Hashagen M. Heidegger H. Heimsoeth G. Hübener
J. Kroll G. Misch G. Müller K. Reidemeister
K. Schneider V. v. Weizsäcker W. Worringer

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF ILLINOIS

herausgegeben von

HELMUTH PLESSNER

IV. JAHRGANG III./IV. HEFT

1829

1930

VERLAG VON FRIEDRICH COHEN IN BONN

Digitized by Google

INHALT

G. Misch, Lebensphilosophie und Phänomenologie (Schluß) ..... Seite 182
M. Beck, Kritischer Beitrag zu Kants Ablehnung der traditionellen Ideenlehre ..... „ 331
H. Schmalenbach, Das Sein des Bewußtseins ..... „ 354

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Prof. Dr. Georg Misch, Göttingen, Hainholzweg 60. Dr. Maximilian Beck, Berlin-Wannsee, Robertstraße 9. Professor Dr. Hermann Schmalenbach, Göttingen, Friedländerweg 43.

Mitteilung des Verlages:

Da es dem Philosophischen Anzeiger durch die Ungunst der Zeiten im Laufe seiner vier Jahrgänge nicht gelungen ist, einen so großen Kreis von Beziehern um sich zu sammeln, daß das Unternehmen finanziell tragbar wurde, sieht sich der Verlag leider genötigt, das weitere Erscheinen dieser Zeitschrift einzustellen.

Diesem Doppelheft liegt ein Prospekt des Verlages Junker & Dünnhaupt in Berlin und Friedrich Cohen in Bonn bei.

Digitized by Google

LEBENSPHILOSOPHIE UND PHÄNOMENOLOGIE

Eine Auseinandersetzung mit Heidegger und Husserl

Von GEORG MISCH, Göttingen

(Schluß)

IV.

Unsere Auseinandersetzung ging aus dem Grundgefühl einer gemeinsamen Sache hervor, die durch Heidegger in mächtige Bewegung gekommen, ja durch das von ihm gewagte Werk erst zur vollen Klarheit ihrer Bedeutung gebracht worden ist. Aber es fiel uns schwer, uns mit der Art seines systematischen Vorgehens zu befreunden. Über einen uns vertrauten Boden, auf dem wir uns nur tastend zu bewegen wagten, um nur ja nicht die Fühlung zu verlieren, schritt er mit überlegener Sicherheit hin, dem Ziel entgegen. Diese Sicherheit schien uns gefährlich. Es war da nicht bloß die neue direkte sozusagen kunstfreie Nähe zum Leben, die die junge Generation auszeichnet, sondern zugleich eine konstruktive Geschlossenheit der Lebensauslegung in selbstverständlicher, gleichsam handwerklich geübter Erfüllung der alten Ansprüche an Strenge der philosophischen Form. Die Begriffe, in deren Welt der Denker schafft, waren geladen mit der neuen explosiven Lebensfülle und sollten sich doch wieder durch sich selbst in ihrem eigenen Medium zusammenfügen zu einem in sich geschlossenen Gang der Lebensinterpretation in konzentrischen Bahnen immer dichter an den innersten Kern heran, in dem das Wesen des Daseins verborgen liegt: gelingt es, ihn aufzubrechen, dann wird sich eben damit zugleich der Blick in die ewige Mitte der Philosophie auftun; die Vorbereitung wäre zu Ende und der Aufbau kann beginnen.

Aber noch blieb im unklaren, wie die „existentiale Analytik des Daseins" das ihr gesetzte Ziel, die „Fundamentalontologie" erreichen mochte. Wie sie

Digitized by Google

den durch ihr Thema — „das Dasein im Menschen" — mitgegebenen Erlebnisgehalt und die in ihrer Problemstellung — der Erneuerung von Platons Frage: was heißt ‚Sein'? — liegende theoretische Absicht vereinen mochte. Wie, mit Heideggers eigenen Worten zu reden, eine Hermeneutik der Existenz, in der alles philosophische Fragen das Dasein, das je meines ist, angeht — aus ihm „entspringend" und wieder „zurückschlagend" in es — den Weg bahnen möchte zu der „Philosophie selbst": der Philosophie, deren eigener Bestand uns nahe gelegt wird durch die Erinnerung an ihre „wenigen, seit der Antike unbewältigten Grundprobleme".

An diesem noch offenen, aber für die systematische Anlage entscheidenden Punkte setzten wir ein. Wir durften in „Sein und Zeit", wo der erste unbefangene Eindruck uns versicherte, daß hier ein Metaphysiker zu uns sprach, auch dessen sicher sein, daß trotz jener Vorwegnahme des Ziels mit dem schwer belasteten Begriff der „Ontologie" die produktive Bewegung des philosophischen Denkens am Werk war, die erst in ihrem Verlauf sich zu ihrem Ziele hindurchfindet, so daß die theoretische Bestimmung desselben nur als etwas Vorläufiges zu gelten hatte. Und da nun eine solche Bewegung nicht in dem Kopf des einzelnen Denkers entspringt, vielmehr gerade an Heideggers Werk die geschichtliche Notwendigkeit der von dem einsamen Einzelnen ergriffenen Aufgabe sichtbar wurde, ja eben dies unser Thema war, wie hier die lang vorbereitete Vereinigung der Phänomenologie und der „Philosophie des Lebens", dieser beiden nach Herkunft und Art so verschiedenen Bestrebungen ins Werk gesetzt werde: so war unserer Auseinandersetzung der Weg vorgeschrieben. Die neue Wendung der Phänomenologie bedeutet mehr als eine genial-zufällige Erscheinung einer neuen Möglichkeit in einer an Möglichkeiten reichen philosophischen Schule, sie ist auch nicht als ein immanenter Prozeß der Vertiefung oder Ausbreitung der phänomenologischen Methode zu verstehen, sie bedeutet aber auch etwas anderes als die „Aneignung der Diltheyschen Forschungen" durch eine jüngere Generation dieser Schule: die Vereinigung des Heterogenen kann nur als geschichtlicher Vorgang geschehen. In diesen galt es einzudringen, um das, was im Werden begriffen ist, auch im Werden zu

Digitized by Google

ergreifen und so statt der Diskussion über festgelegte Ziele — wer hat recht? — eine Begegnung der vorwärtsdringenden Tendenzen herbeizuführen, aus der eine objektive Entscheidung hervorgehen kann.

So wurden wir bei dem Versuch, an Heideggers Vorhaben heranzukommen, durch den Zwang der Sache selbst dazu gedrängt, uns über die Diltheysche Grundrichtung Rechenschaft zu geben, damit klar werde, ob sie nicht gerade dann, wenn man sie in ihrer eigenen Ebene verfolgt, die Philosophie selbst — und zugleich auch deren „Not" — sichtbar werden läßt. Hierüber dürfte Klarheit geschaffen sein. Der Überschuß von Lebenswahrheit, der jenem ständigen, immer neu angestrengten Fühlungnehmen mit dem Boden des Lebens gedankt wird, ist kaum noch verkennbar, die geschichtliche Konzeption der „Bedeutung" hat in ihrem Zusammenhang mit der Kategorie der Kraft eine noch gar nicht ausgeschöpfte philosophische Tragweite gewonnen, und wenn dem gegenüber die phänomenologische Methode, die zu genauer Analyse verhilft, sich fähig zeigt, die Lebensbegriffe aus ihrem hermeneutischen Hindeuten heraus in einen in sich geschlossenen Zusammenhang zu erheben, Schuld und Schicksal und den Tod selbst als Momente eines Ganzen an ihren bestimmten Ort innerhalb der Grundbewegtheit des Daseins einzustellen, so liegt da wohl eine zweifellos philosophische Tendenz und eine dem geschichtlichen Lebensdenker fremde Kraft, das Schwebende zu befestigen, aber dieser im Begrifflichen liegende Vorzug bedeutet noch nicht Überlegenheit in dem Sinne, daß der eine den anderen zu umfassen vermag, doch der ihn nicht. So sprangen die Gegensätze heraus, während wir auf Einverständnis ausgingen. Aber sie sollten uns nur dazu dienen, eben dieses zu gewinnen, das nicht kampflos zufallen kann. Und darauf besteht Aussicht, solange die Bewegung im Fluß ist — wie Heidegger von seinem Werk sagte, daß es noch „unterwegs" sei, wie Dilthey selbst es erträglich fand, „auf der Wanderschaft zu sterben".

Aristoteles lehrt: „Die Entelechie trennt". Hätte die Philosophie ein in sich selbst bestimmtes Ziel und läge in diesem der umgrenzende Grund ihrer Einheit, so wäre mit der gedanklichen Feststellung desselben die Not ihres ‚Werdens zum Sein' zu beheben, die wesentliche Arbeit bestünde in der Rich-

Digitized by Google

tigstellung der Begriffe mit Hilfe des Maßes, das durch die geprägte Form, die ‚Gattung' Philosophie, ein für alle Mal gegeben ist, und das Scheidende der Entelechie bedeutete Ausscheidung alles Unphilosophischen aus ihrem Bereich — nach dem Grundsatz der Theokraten: „la vérité réunit, l'erreur sépare". Auf eine solche Vorstellung von der Philosophie und ihres Werdeganges finden wir uns tatsächlich zurückgeführt, wenn wir nach dem Gesichtspunkt fragen, unter dem innerhalb des Kreises der Phänomenologen die Situation beurteilt und eine „Aneignung" der heterogenen Tendenz gefordert wurde. So bei Scheler, der zuerst (1913) die „Versuche einer Philosophie des Lebens" (Nietzsche, Dilthey, Bergson) von der Phänomenologie her ins Auge faßte: als „leise Anfänge" und „große Antriebe", deren „volle Nutzung erst von ihr und auf ihrem Boden zu erhoffen" sei dank der durch sie erreichten Höhe des philosophischen Niveaus. Da stellt sich das Verhältnis der heterogenen Richtungen so dar, wie es nach dem Grundverhältnis der Erkenntnis zur Erzielung der Wahrheit geboten ist: als Intention und Erfüllung. Noch deutlicher bei Husserl selbst in seiner (von Heidegger mitgeteilten) Kritik an Dilthey. Da wird dessen produktives Vorgehen — er „faßte die zielgebenden Probleme, die Richtungen der zu leistenden Arbeit" — als eine Vorstufe für das Endgültige genommen, zu dem er „noch nicht" durchdrang: „die entscheidenden Problemformulierungen und methodisch richtigen Lösungen". Aber auch bei Heidegger ist diese Vorstellung noch im Spiel, wenn er für das Herankommen an die „Sachen selbst" den vorgängigen Besitz einer „ausgearbeiteten Fragestellung" verlangt und das Unzulängliche der Forschungen seiner Vorgänger dahin bestimmt, daß sie nicht in „die Dimension der ontologischen Fragestellung" gekommen seien. Von diesem Urteil wurde nun freilich nicht bloß Dilthey, sondern auch Husserl und Scheler betroffen (32), so daß auch sie, die die „Niveauhöhe" für sich in Anspruch nahmen, in die niedere Dimension absanken und also die vermeintlich absolute Ebene der Philosophie sich innerhalb der Phänomenologie selbst als relativ und verschiebbar herausstellte je nach dem Fortgang der Produktion.

Diese ganze hierarchische Stufenansicht müssen wir beiseite schieben, um

Digitized by Google

an den Vorgang der Erneuerung der Philosophie heranzukommen. Wer die Dinge geschichtlich sieht, weiß: in dem immer neuen Hervortreten eigengerichteten Schaffens, das mit der Sicherheit echten Besitzes seinen Weg findet und das Ganze weiterbringt, liegt das eigentliche Geheimnis beschlossen und die Quelle der Kraft[1]). Auch die Philosophie, wo das Schaffen ein Herstellen der Klarheit im Medium der Begriffe ist, ist dem Werdegesetz nicht entnommen, das selbst für die Kunst der Politik, wo der Fortschritt „gemacht" wird, von einem großen Staatsmann ausgesprochen ist: daß „niemand so hoch steigt wie der, der nicht weiß wohin es geht". Reflexion und Aktion halten sich hier, beide gleich produktionskräftig die Waage; die methodische Herstellung der Klarheit und die immanente Selbstaufbellung einer dunkel betätigten Intention fordern gleiches Recht. Wenn aber wie in unserm Fall, bei Dilthey und Husserl, dieses Verhältnis zwischen besinnlichem Vorwärtsgehen und bahnbrechender Besinnung, das zur philosophischen Bewegung als solcher gehört, gleichsam personal verteilt als gegensätzliche Spannung zwischen zwei verschiedenen philosophischen Richtungen auftritt, die zunächst jede für sich vorwärtsgingen, um sich dann zusammenzufinden, so muß diese Vereinigung zur Geburt der Philosophie aus dem Logos des Werdens begriffen werden: wie am Gegensatz sich das Leben erzeugt. Und da weist uns die Diltheysche Kategorie der „Bedeutung" den Weg. Sie untergräbt jene erkenntnismäßige Vorstellung von dem stufenmäßigen Fortgang der Entwicklung, indem sie die Art von Zusammenhang, welche als ‚Konzentration der heterogenen Kräfte' zu fassen ist, gerade von einem solchen Zusammenhang unterscheidet, der „vom letzten Glied aus gebildet" ist. Dann beruht das Trennende der Entelechie nicht auf einem wesenhaften Sein der Philosophie, das, in sich selbst bestimmt und begrenzt, ihrer immer neuen „Herstellung" zugrunde liegt, sondern auf der abschließenden Bestimmung desselben durch die ideelle Zielsetzung, die der Gestaltung voraneilt. Gerade die Zielsetzung ist das Wandelbare, das immer neu sich feststellt, das Einende, aber, das in der „Philosophie selbst" liegt, muß

[1]) Von den Gestaltungen der Persönlichkeit. a. a. O. S. 121.

Digitized by Google

in dem gemeinsamen geistigen Trachten gesucht werden, das sich selbst erst in der Produktion und der produktiven Berührung der Kräfte zur Klarheit der Bedeutung durchringt.

1.

Wie schwer ist es doch in der Philosophie, wo schon die Aufnahme des Übertragbaren an die einsame selbständige Entscheidung gebunden ist, zu einem gründlichen Einverständnis zu gelangen selbst da, wo das Bewußtsein der Gemeinsamkeit wirkt! Die Auseinandersetzung zwischen Lebensphilosophie und Phänomenologie geht nun schon seit einem Vierteljahrhundert von statten. Es war ein seltener Glücksfall (nicht Zufall, sondern bereits Lohn des „historischen Bewußtseins"), daß zwei Denker von so verschiedener Herkunft und Einstellung wie Dilthey und Husserl, die beide von einzelwissenschaftlichen Einsätzen aus unbewußt schaffend zur Philosophie emporstiegen (auch Husserl: die reine formale Logik von der Mathematik her suchend fand er das Königreich der Phänomenologie): daß diese beiden für die weitere Entwicklung der Philosophie maßgebenden Denker sich nicht bloß feindlich miteinander massen wie Hobbes und Descartes, sondern sich in der Gemeinschaft des philosophischen Bemühens zusammenfanden. Die nachhaltige Wirkung dieser Begegnung ist bekannt, sie wirkt sich bis in die gegenwärtige Lage hinein aus, auch im Fortgang von Husserls eigenen Arbeiten. Aber wie verlief nun die standpunktliche Auseinandersetzung, die den Fortgang der Produktion begleitete? Wir vermögen das jetzt zu übersehen und verfolgen den Verlauf in der Aussicht, ihm immanente Richtlinien der Kritik entnehmen zu können.

Das Hauptzeugnis ist bekannt: Husserls Logos-Abhandlung von 1911, die wir schon streiften (136) und auf die auch Heidegger für die „grundsätzliche Orientierung der Problematik" verweist.

Sie erschien etliche Jahre, nachdem Dilthey — im Zusammenhang seiner „Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften" — Husserls logisches Grundwerk öffentlich begrüßt hatte, auf dessen „epochemachende" Bedeutung hinweisend (1905. VII, 10. 14). Er fand dieselbe in der — nur einem „Genie der philosophischen Analyse" zu dankenden — Ausbildung einer Methode zur „streng deskriptiven Fundierung" der Theorie des Wissens, um die es auch ihm zu

Digitized by Google

tun war. So kennzeichnete er die Phänomenologie der Erkenntnis als „eine neue philosophische Disziplin", durch die die Vorbedingung für einen strengen Aufbau der Theorie des Wissens erfüllt werde. Er selber hatte dann die Abhandlung über „die Typen der Weltanschauung" herausgegeben, die anscheinend aus einem ganz anderen Zusammenhang als jene „Studien" kam.

Da legte Husserl nun in jenem Aufsatz seine Entscheidung vor; sie nahm sich — unbeabsichtigt — wie eine Kampfansage aus:

Die systematische Phänomenologie ist dazu berufen, die wahre, die platonische Bestimmung der Philosophie zu erfüllen und endlich ihrem immer wieder erhobenen, aber noch nie erfüllten Anspruch auf strenge Wissenschaftlichkeit genugzutun; zu dem Unphilosophischen aber, das dadurch ausgeschieden wird, gehört auch Diltheys Vorhaben. Denn der universale Herrschaftsbereich der „Philosophie als strenger Wissenschaft", die absolute Begründung des Wissens umfaßt auch das „reine und absolute Werten und Wollen" und erhebt sich so über das, was als „Weltanschauung" in der Zeit umgeht. Zwar „auch ‚Weltanschauung' ist eine Idee, aber die eines im Endlichen liegenden Zieles", während die Idee der Wissenschaft eine „überzeitliche" ist. Sie ist ein persönliches Anliegen, bedeutet „Weisheit" oder „Bildung", dem jeweiligen Tugend-Ideal gemäß: eine Komponente einer „Abschattung der Idee der Humanität". Eine feste Grenze scheidet somit echte Philosophie und geschichtlich gerichtete „Weltanschauungsphilosophie". Die geisteswissenschaftliche Richtung ist, sofern sie sich zur Philosophie erheben und als „Weltanschauungslehre" sich in sich selbst systematisch organisieren will, durch sich selbst gerichtet, durch den inneren Widerspruch eines solchen Unternehmens. Diltheys Standpunkt ist ein historischer Relativismus und ist als solcher prinzipiell durch Platons Argument gegen die Sophisten, die Peritrope erledigt; seine legitime Konsequenz ist der Skeptizismus.

So schien die Auseinandersetzung mit einer schrillen Dissonanz zu enden. Und in der Tat hat der Urteilsspruch im „Logos" (mit der entsprechenden Stellungnahme Rickerts zusammen: wir deuteten das schon an, S. 32) die geläufige Anschauung von dem antilogischen Wesen der „Philosophie des Lebens" bestimmt. Indes, die Aussprache ging weiter in einem Briefwechsel, der uns jetzt vorliegt[1]). Da kam es zu einer Verständigung. Sie möchte restlos erscheinen, gerade auf Seiten des Angreifers, da Husserl seine Überzeugung dahin zusammenfaßte, daß es „au fond dieselbe" Philosophie sei, die sie beide von verschiedenen Seiten aus vorbereiteten. Und doch kam der Gegensatz zu keinem entscheidenden Austrag, obwohl sich die Diskussion um zentrale Fra-

[1]) Dilthey an Husserl 29. VI. 1911. H. an D. 5/6. VII. D. an H. 10. VII. Husserl hat diese drei Briefe mir inzwischen mitgeteilt, eine Freundlichkeit, für die ihm auch an dieser Stelle Dank gesagt sei.

Digitized by Google

gen drehte: die Wissenschaftlichkeit der Philosophie und die Stellung zur Metaphysik.

Dilthey nimmt, durch das ihm zuwidre Gespenst des Skeptizismus zurückgeschreckt, den ihm entgegengehaltenen Begriff der Wissenschaftlichkeit der Philosophie auf, um seine eigene Stellung mit ihm zu decken. Hinweisend auf die „ursprüngliche Konzeption seiner Lebensaufgabe", die Begründung der Geisteswissenschaften, erklärt er: „Wir sind einig darin, daß es, ganz allgemein angesehen, eine allgemeingültige Theorie des Wissens gibt. Wir sind weiter darin einverstanden, daß der Zugang zu ihr erst durch Untersuchungen eröffnet wird, die den Sinn der Bezeichnungen aufklären, deren zunächst eine solche Theorie bedarf und die weiterhin allen Teilen der Philosophie notwendig sind." So unterstreicht er, angesichts des neuen Anspruchs der Phänomenologie, seine Erklärung von ehedem. „Wir sind in sehr umstrittenen Hauptpunkten Bundesgenossen." Doch nun die Differenz. „In dem weiteren Aufbau der Philosophie trennen sich dann unsere Wege. Mir erscheint eine Metaphysik unmöglich, welche den Weltzusammenhang durch einen Zusammenhang von Begriffen in gültiger Weise auszusprechen unternimmt ... Ich schließe mich eben an die Bewegung an, welche seit der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts zur Leugnung der Metaphysik, das Wort im oben angegebenen Sinne genommen, fortgegangen ist ... Ich ordne solche Systeme, die eine Weltanschauung als Religion oder Metaphysik enthalten, unter die geschichtlichen „Lebensformen", wie Verfassungen und Religionen solche sind; sie haben ein besonderes Verhältnis zum Leben, unterschieden von allgemeingültigen Wissenschaften ...."

Husserl seinerseits aber bemüht sich nunmehr, auch diesen Gegensatz zu bereinigen. „Es will mir scheinen, daß das, was Sie als Metaphysik bekämpfen, etwas anderes ist wie das, was ich als Metaphysik zugestehe und treibe". Auszuschließen ist „jede an Kant anlehnende Ding-an-sich-‚Metaphysik' ebenso wie jede ontologistische, aus einem System reiner Begriffe Daseinswissenschaft herausholende Metaphysik à la Spinoza". Aber die phänomenologische Fundierung der Theorie des Wissens selbst läuft, da sie die objektive Gültigkeit der Erkenntnis begründen soll, notwendig aus in „Metaphysik": in die absolute Wissenschaft, die reine Philosophie. Das betrifft die Grundlegung der Geisteswissenschaften ebenso wie die der Naturerkenntnis. Und von da aus löst sich der vermeintliche Gegensatz auf. Denn der Weg, auf dem die Phänomenologie sich von einer Methode der deskriptiven Klärung der Grundbegriffe, von einer unerläßlichen Vorwissenschaft also, zur philosophischen Grundwissenschaft erhebt, besteht in der Erforschung der „Konstitution" der Gegenstände, deren „Idee" (die Idee der Natur oder die der Religion, Kunst usw.) das Gebiet der einzelnen Wissenschaften umgrenzt; Konstitutionsforschung aber bedeutet — das ist mit den „Wesensbeziehungen zwischen Sein und Bewußtsein" gegeben — Analyse des konstituierenden (Natur oder Religion usw. konstituierenden) Bewußtseins. Und auf diesem Kant'schen Boden findet sich die Phänomenologie, die nach dem „Wesen" eines Gegenstandes im Sinne seiner „Möglichkeit" fragt (nach „möglicher Religion überhaupt" im Sinne von Kants Frage: „wie ist Natur möglich?"), mit Diltheys auf den „Aufbau" der geistigen Welt gerichteten Forschung zusammen.

So versichert Husserl: „Phänomenologische Theorie der Religion fordert also bzw. ist einem Hauptteile nach genau das, was Sie immer wieder fordern, Rückgang auf das innere Leben, auf die im Nacherleben der innerlichen Motivationen allererst zu wirklichem Verständnis kom-

Digitized by Google

menden ‚Lebensformen'! .... Wenn Sie hier von geisteswissenschaftlicher Analyse sprechen (durch welche Sie den Beweis einer Unmöglichkeit der Metaphysik führten), so deckt sich das vielfach mit dem, was ich, nur nach gewissen methodischen Gesichtspunkten begrenzt und gestaltet, als phänomenologische Analyse ansehe .... Was wir, von verschiedenen Seiten herkommend, durch verschiedene historische Motive bestimmt, durch verschiedene Entwicklungen hindurchgegangen erstreben und erforschen, stimmt zusammen und gehört zusammen" ... Er versichert das, obwohl er sich von seiner platonischen Grundstellung durch nichts abbringen läßt, auch durch Diltheys zirkuläre Bewegung von ‚Erlebnis, Ausdruck und Verstehen' nicht: „Aus dem Nacherleben und Verstehen schöpfen wir Religion als ideale Einheit .... Das Historisch-Faktische dient dabei als Exempel, wenn wir auf das rein Ideale gerichtet sind." Wie er es in dem Logos-Aufsatz formuliert hatte (S. 325): „Historie, empirische Geisteswissenschaft überhaupt kann von sich aus gar nichts darüber ausmachen, ... ob zwischen Religion als Kulturgestaltung und Religion als Idee d. i. als gültiger Religion ... und schließlich auch zwischen historischer und gültiger Philosophie zu unterscheiden sei; ob oder ob nicht zwischen dem Einen und dem Andern, platonisch gesprochen, das Verhältnis bestehe der Idee und ihrer getrübten Erscheinungsform."
Dilthey begnügt sich hieraufhin, den Punkt des Einvernehmens zu bekräftigen. „Daß Sie es fühlen, wie wir beide, und ich in einer Zeit, wo einiger Mut dazu gehörte, von verschiedenen Seiten her gemeinsam gegen die Herrschaft der Naturwissenschaften über die Philosophie kämpfen, daß wir in der Bemühung um eine allgemeingültige Grundlegung der realen Wissenschaften im Gegensatz gegen konstruktive Metaphysik, gegen jede Annahme eines An-Sich hinter der uns gegebenen Wirklichkeit einig sind. Unsere Differenz mag dabei in Geltung bleiben ..." — wie mit einer müden Handbewegung läßt er davon ab, „in eine so ganz andere Gedankenwelt einzudringen".

Ist es zuviel gesagt, daß in dieser Diskussion im Grunde die umgekehrte Lage als die, die in ihr festgestellt wird, zum Vorschein kommt? Die Übereinstimmung in der Anerkennung einer „allgemeingültigen Theorie des Wissens" kann nicht ausschlaggebend sein, solange im Begriff des Wissens selber der Gegensatz zurückbleibt: dort der Zug der absoluten Erkenntnis, der dem mathematisierenden Logiker ansteht, das platonische Ideal der reinen Wissenschaft, die primär Philosophie ist, hier die Einstellung auf die „realen Wissenschaften", wie sie einem universalen Forscher entspricht, der als „den herrschenden Impuls in seinem philosophischen Denken" angab, „sich im Geist der großen Aufklärung an die erfahrbare Wirklichkeit als die Eine Welt unseres Wissens zu halten" (1911, V. 418). Und anderseits, was die Differenz anlangt, die Dilthey scheinbar resigniert auf sich beruhen ließ, ohne auf Husserls Versuch einer Ausgleichung einzugehen: ist hier nicht gerade die Stelle, wo Dilthey produk-

Digitized by Google

tiv zur Überwindung des Gegensatzes vorwärtsging, in der angestrengten Denkarbeit, die wir bei der Erörterung der „Kategorien des Lebens" verfolgt haben? Die Konzeption der „Bedeutung" des Lebens führte ja hinter die herkömmliche Parteiung der ‚Ideenfreunde' und der ‚Erdstämmigen' zurück, indem sie den konkreten Übergang zwischen den isolierbaren Seiten der Alternative: ‚Gedanke' oder ‚Kraft' als das eigentliche Lebensgeschehen herausstellte, so den „Weg von der Faktizität zum Ideellen" gangbar machte, der nach Husserl ein verbotener Weg ist. Hierdurch muß aber auch der Begriff der Wissenschaft, der als etwas Festes, für sich Vereinbares genommen wurde, obwohl er so Verschiedenes deckte, in Bewegung geraten. Wohl treffen hier beide Richtungen zusammen, aber nicht im Ergebnis, sondern in dem Punkt, von dem das gemeinsame Anliegen der Wissenschaft ausgeht. Die Grundlegung der Geisteswissenschaften rührt, indem sie sich zur Logik des geistigen Lebens vertieft, an eben den Punkt, von dem aus Husserls idealistischer Begriff der strengen Wissenschaft entworfen ist, aber sie lockert den Boden des logischen Phänomens selber auf, auf das sich dieser Begriff bezog. Ist die Einheit der „Bedeutung" nicht — wenigstens nicht primär — eine rein theoretische Form, von sich aus in sich stehend wie alles, was in der „naiv-geradeaus" gerichteten Einstellung der Erkenntnis als „Gegenstand" der Intention auftritt, ist sie vielmehr eine „Objektivation des Lebens", die als solche den (erlebend-verstehenden) Vollzug dessen erfordert, was in einem rein theoretischen Erkennen nur als Gegenstand auftreten kann: dann ist auch die objektive Idealität kein ursprünglich eigener Wesenszug der Bedeutungseinheiten mehr. Sie aber war das logische Phänomen, an dessen Anblick sich Husserls Enthusiasmus der absoluten Wissenschaft entzündete.

Das von Platon — auf den sich Husserl immer wieder beruft — Gesehene wird dadurch nicht berührt, es wird nur aus der besonderen antiken, ästhetisch-mathematischen Prägung gelöst. Denn die Lebensbedeutung — in dem dargelegten Sinne der „Zentrierung" — ist ein ‚Werden zu wesenhaftem Sein' (*genesis eis usian*), wie Platon das konkrete, hervorbringende Lebensgeschehen (im Unterschied zu dem abstrakten, vom Logos entblößten Werden) bestimmt hat. Platon kennzeichnet es als Einigung der ins Grenzenlose gehenden, feindlich ringenden Gegensätze vermöge der Bindung, die durch die Begrenzung kommt. Und auch wenn er es als „Mischung" von *peras* und *apeiron* bestimmt, so entspricht diese Bestimmung dem geschichtlichen Begriff

Digitized by Google

des „Wirkungszusammenhanges", der — gegenüber dem Kausalzusammenhang der Natur — dadurch bestimmt war, daß er „Werte erzeugt und Zwecke realisiert", Denn jene „Mischung" wird von Plato auf ihre Leistung hin eben dadurch gekennzeichnet, daß aus ihr „alles Gute stammt".

Aber wenn diese Darlegungen im Philebos (25 ff) dazu dienen können, das gemeinsame Feld zu beleuchten, so zeigt sich anderseits hier auch der entscheidende Punkt der Divergenz. Er zeigt sich in dem Fortgang, den Plato nahm, um das klar gesehene Phänomen des Lebensgeschehens mit den logischen Mitteln der Mathematik (der griechischen Proportionenlehre) wissenschaftlich zu bewältigen. Durch Vermittlung der Maßverhältnisse, die sich an dem Produkt des Geschehens, der „gewordenen *usia*" herausanalysieren lassen, wird die bindende Gewalt der Begrenzung auf das Walten einer objektiven Vernunft, des Nus, der das All lenkt, zurückgeführt; so tritt die Grenze als etwas Göttliches von oben her in den grenzenlosen, an sich nur Gegensätze zeitigenden Prozeß hinein — „Werden zum Sein dank der mithilfe des *peras* hergestellten Maßverhältnisse".

Da zeigt sich klar, welchen prinzipiell philosophischen Belang es hat, wenn nunmehr das werterzeugende Geschehen in seiner Eigenart als geschichtliches erfaßt wird. Die ganze Richtung, in der die Beziehung von *peras* und *apeiron* zu erblicken ist, kehrt sich um. Und das nicht etwa bloß deshalb, weil die objektiv-kosmische Einstellung der Griechen durch die nachchristlich-subjektive abgelöst wäre, sondern weil durch diese Erlebnisstellung die Möglichkeit gewonnen ist, das Lebensgeschehen aus ihm selbst, aus der dem Leben immanenten Bedeutung zu verstehen. Die Antizipation seiner gedanklichen Überschaubarkeit kann nunmehr aufgelöst werden, sie ist durch eine angemessene logische Konzeption zu ersetzen, nun wo nicht mehr selbstverständlich ist, daß jedes Verhältnis, das die Gegensätze bindet, rein als Verhältnis — Verhältnis heißt auf Griechisch: logos — ein gedanklich durchschaubares, harmonisch nach vorgezeichneten Maßen gestaltetes Formgefüge sein müsse. Wo aber auch das nicht mehr selbstverständlich ist, was über diese griechische Antizipation hinaus (Fibel 274), die logische Tradition bis zum Einbruch der Lebensphilosophie beherrscht hat: daß die Sphäre des logos, in der, wie Platon erkannt hat, jederzeit die Vereinigung des Verschiedenen erfolgt (Philebos 15 D), primär durch die rein theoretische Erkenntnisstellung umgrenzt sei und also das objektivierende Denken von Grund aus mit dem rein diskursiven, im „Urteil" abschließenden zusammenfalle. — Doch das ist zur Genüge ausgeführt worden. Hier kommt es nur darauf an, festzustellen, daß diese — nicht bloß durch bestimmte Voraussetzungen, sondern durch einen Mangel der Analyse (diese Paradoxie wird sich alsbald aufklären) bedingte — platonische Wendung in Husserls Apologie der „absoluten, d. i. wissenschaftlichen Metaphysik" grundlegend bleibt.

Er benutzt den aus der rein theoretischen Erkenntnissphäre entnommenen „Unterschied zwischen fließendem Gelten und objektiver Giltigkeit", um im gesamten Bereich des geistig-geschichtlichen Lebens für die Philosophie wie für Kunst und Religion die Scheidung zwischen „objektiven Geltungseinheiten" und den „Kulturgestaltungen, die im Strom der Menschheitsentwicklung „werden und verschwinden" anzusetzen und jene, dem *peras* gleich, diesen

Digitized by Google

vorauszustellen. So wird ihm die „gültige Philosophie" zu etwas rein ideell Darstellbarem, sie fällt mit der absoluten Wissenschaft zusammen, und die „Weltanschauungsphilosophie" erscheint als ein bloßes Provisorium, das durch die Scheidung: zeitliche Weisheit, zeitlose Metaphysik beseitigt wird.

Soviel ist klar: die Einrede des „historischen Bewußtseins" gegen die „Metaphysik" wird zu leicht genommen, wenn man sie zwar in gewisser Beziehung als sachlich berechtigt anerkennt (sofern sie gegen die „ontologistische" Ausschreitung oder ‚in Diltheys Fassung, die „konstruktiven Systeme" gerichtet ist), prinzipiell aber sie als haltlos abtut mit dem Argument: „Aus Tatsachen Ideen, sei es begründen oder widerlegen zu wollen, ist Widersinn." Gerade im Prinzipiellen liegt ihr Belang. Die Einrede besagt, daß das, was als „Metaphysik" durch die Geschichte geht, sich selber nicht richtig versteht, wenn es mit dem Anspruch auftritt, die Grundwissenschaft zu sein. Es zielt ursprünglich überhaupt nicht auf Wissenschaft, sondern will etwas ganz anderes, was durch die „allgemeingültige" Wissenschaft gar nicht erreicht werden kann: „Weltanschauung". Diese ist eine „Lebensform" und hat als solche ihre eigene Art von Wahrheit, die fundamental verschieden ist von der „Allgemeingültigkeit" wissenschaftlicher Wahrheit. Die Wissenschaft, notiert Dilthey,

„ist allgemeingültig, weil Wahrheiten übertragbar sind; das Wissen, das in Weltanschauungen auftritt, Wertsetzung usw. ist es nicht",

sondern muß — fügen wir hinzu — nachvollzogen werden im Erleben und Verstehen. Um diesen Unterschied zu erkennen, muß man das Phänomen der „Metaphysik" geschichtlich-systematisch analysieren: dann ergibt sich der Unterschied zwischen dem „Gelten" dort und hier. So erklärt Dilthey gegen Husserls Schlußfolgerung, daß „die Historie gegen die Möglichkeit einer absoluten Metaphysik nichts Relevantes vorbringen" könne:

„sie kann es nur durch Analyse des in ihr enthaltenen Wahrheitsbegriffes, wie er durch ihre Genesis bedingt ist". —

Soweit diese Erklärungen den als „Weltanschauung" bezeichneten Kern der Metaphysik vor der Auflösung in eine als absolut gesetzte Wissenschaft schützen wollen, bedürfen sie heutzutage keiner weiteren Erläuterung. Aber

Digitized by Google

noch dringender als bei Husserl macht sich hier die Schwierigkeit im Begriff der Wissenschaft — und demzufolge der Philosophie selbst — geltend. Denn auf wissenschaftlichen Rang macht doch auch Diltheys „Philosophie des Lebens" Anspruch: in ihr soll das „besondere Verhältnis zum Leben", das Weltanschauungen oder Religionen vor „allgemeingültigen Wissenschaften" voraushaben, mit der Objektivität der Erkenntnis verbunden sein. So gab er in der Grundlegung der Geisteswissenschaften eben dies als das zentrale Problem an: den Widerstreit zwischen ihrem „unmittelbaren Verhältnis zum Leben" und ihrem wissenschaftlichen Ziel der Allgemeingültigkeit aufzulösen (VII, 137), Und als es noch darauf ankam nachzuweisen, daß in seinen fragmentarischen Schriften ein einheitlicher Zug ist, war dies der maßgebende Gesichtspunkt: daß sie nicht als „Bearbeitungen verschiedener Probleme in fachwissenschaftlicher Orientierung" zu nehmen seien, sondern als „Durchbrüche einer philosophischen Intention, die in dem untersuchenden Gange von Einzelforschungen sich als Wissenschaft festzustellen sucht" (1923. V, XII). In dem zweifellos wissenschaftlichen Charakter der philosophischen Aktion lag die Stärke der eigengerichteten Kraft, in der Ungeklärtheit der Bedeutung derselben eine Schwäche, die nur so lange verborgen bleiben konnte, als der aktuelle Gesichtspunkt im Vordergrund stand, unter dem Dilthey seine Gemeinschaft mit Husserl begriff: der Kampf gegen die „Herrschaft der Naturwissenschaft über die Philosophie". Diese gemeinsame Front bedeutete gewiß damals nicht wenig. Man braucht nur an Franz Brentanos Losung zurückzudenken: vera methodus philosophiae nulla alia est nisi scientiae naturalis. Aber hier hat doch, was die Abwehr verlangt, schon Lotze Klarheit gebracht[1]). Und nachdem jener Kampf vorüber ist (wenigstens prinzipiell vorüber, denn die Scharmützel gehen auch noch heute weiter[2])), fragen wir positiv nach dem eigenen wissenschaftlichen Charakter jener Intention.

Auf diese Frage liefen unsere früheren Darlegungen heraus (43 f. 90). Sie

[1]) Einleitung zu Lotzes Logik. Philosoph. Bibliothek Bd. 141, S. XVII f.

[2]) Vgl. die Abwehr bei M. Geiger, Die Wirklichkeit der Wissenschaften und die Metaphysik (1930).

Digitized by Google

wurde durch den Hinweis auf das Verfahren beantwortet, in dem die Lösung enthalten wäre, das hermeneutische Verfahren, das sich von der geistesgeschichtlichen Analyse her bis in die Logik zurückerstreckte. Sie stellt sich aber nun noch einmal, nachdem in der Diskussion über die Standpunkte ein Gegensatz zwischen Wissenschaft und „Metaphysik" aufgetan ist, den wir in dem Verfahren selber nicht fanden. Nimmt man diesen Gegensatz an: auf welche Seite desselben fällt dann die Philosophie des Lebens? Sie gehört einerseits mit der „Theorie des Wissens" zusammen, deren „Allgemeingültigkeit" den wesentlichen Punkt des Einvernehmens mit Husserl ausmachte, und teilt doch mit der Gegenseite das „besondere Verhältnis zum Leben". Wie kann das auch anders herauskommen, wo „das Leben" den gemeinsamen Ausgangspunkt der Geisteswissenschaften und der Philosophie abgeben soll?

Ginge es bei dem universalen Anspruch der Theorie des Wissens nur (wie in der neukantischen Schule) um eine Erweiterung der Erkenntnistheorie über das Gebiet der Naturwissenschaften, so wäre der Sinn jenes Gegensatzes durchsichtig: es handelte sich dann nur um die antimetaphysische Stellung der Wissenschaftstheorie, die den Positivismus kennzeichnet, die aber auch bei Kant zu finden ist, um eine Etappe in der Bewegung von Voltaire, D'Alembert, Hume und Kant her, in die sich Dilthey selbst mit seiner Leugnung der „Metaphysik" einstellte — der Historiker unterwirft sich dem vermeintlichen „Gesetz des Fortschritts" der Philosophie: von der Metaphysik zur Erkenntnistheorie. Dann liefe die Scheidung zwischen „Weltanschauung" und Wissenschaft auf den „Doppelbegriff" der Philosophie hinaus, den ein Neukantianer wie Riehl (im Anschluß an Dühring) propagiert hat: das System der positiven Wissenschaften einerseits, persongebundenes Ideal der Lebensführung anderseits, eine Bestimmung, die die Abhängigkeit von einer vorübergehenden Lage, die dadurch in Permanenz erklärt wird, an der Stirn trägt[1]) — im Grunde die Kantsche Trennung der Grundlagen der Erkenntnis von den Grundlagen der Moral, die Zerteilung der Philosophie, gegen die die Deutsche Bewegung gerade

[1]) Der Zusammenhang der philosophischen Bewegungen im XIX. Jahrh. Logos VI (1916) 164. — Vorbericht V, XXII. Idee der Lebensphilosophie a. a. O. S. 365 (Kantst. 31, 541).

Digitized by Google

anging. — Aber es geht ja um den „Anfang einer Philosophie", die nicht bloß den Wissenschaften, sondern dem „großen Phänomen" der Metaphysik (in eins mit der Religion und Dichtung) „wirklich genugtun" soll, die also diese mitzuumfassen vermöchte. Die Wissenschaft ist nicht bloß ein Sektor im Kreise des Wissens, der neben ihr die als „Lebensformen" zu verstehenden Gestaltungen der „Weltansicht" in Metaphysik, Religion und Dichtung enthält, sondern dieser Sektor vermag sich über den ganzen Kreis hin zu bewegen, sodaß die Wissenschaft nun doch irgendwie mit der Philosophie zur Deckung kommt, wie Husserl das wollte, — nur in anderer Weise. Denn der wissenschaftliche (und auch philosophische) Geist selber macht dabei eine Metamorphose durch, notwendig: denn der klassische Boden, auf dem er zuerst gedieh, und auf dem fußend die Phänomenologie von vornherein ihrer Wissenschaftlichkeit sicher sein konnte, der Beziehungszusammenhang idealer Bedeutungseinheiten, ist nicht mehr ausreichend, um ihn zu tragen, sondern auf einen bestimmten Bezirk eingegrenzt, der Boden erweitert sich durch jenes hermeneutische Vorgehen, das ein ständiges Sichexponieren fordert: der Weg des Wissens, bei dem es um ein Verständnis alles Menschlichen geht, führt durch die Abgründe dieser menschlichen Welt, in die kein Licht von oben fällt, sondern wo in Eruptionen aus der Tiefe das Dunkel hell wird und auch nur dem hell wird, der die Gefahren auf sich nahm, aus deren Durcherleben Überzeugungen fürs Leben hervorgehen.

Diese Metamorphose betrifft — wie bei dem dialektischen Verhältnis von Teil und Ganzem nicht anders zu erwarten ist — sowohl den von den Wissenschaften gebildeten Teil, von dem die erneute Bewegung zur Philosophie hin ausging, bei Dilthey also die Geisteswissenschaften, als auch die zum systematischen Ganzen sich neu organisierende Philosophie. Für das erste von diesen beiden Momenten ist die Sachlage nach allem, was bereits ausgeführt wurde, klar: daß die Geisteswissenschaften (wie früher einmal formuliert wurde) eineindringen wollen

„in die ergreifende geschichtliche Wirklichkeit des menschlichen Lebens, dessen eigene metaphysische Tiefe sich in transzendenten Setzungen veräußerlicht und aus dieser Veräußerlichung

Digitized by Google

immer wieder neu zurückgewonnen wird in die unendliche Agilität des von sich wissenden, fragenden, suchenden, bildenden Geistes". (Idee der Lebensphil. 369).

Dilthey bezeichnet es einmal als seine „Entdeckung", daß „die Geschichte Wissenschaft ist" — was kann das anderes besagen, als daß sich ihm hier eine neue Möglichkeit von Wissenschaft auftat? — Aber nun dasselbe auch für die Philosophie. Sie steht nicht mehr als „Metaphysik" im Sinne der Grundwissenschaft fest in selbstverständlicher Identität mit der scientia universalis oder gar primär der mathesis universalis, sondern nimmt sich selbst, frei geworden, als ein geschichtliches Phänomen. Aber wie kommt sie zu dieser ‚freien Selbstnahme' ihres Daseins? Doch wiederum nur auf dem Wege der Wissenschaft, durch allseitig-objektive Zergliederung ihrer selbst. Metaphysik kann nicht Wissenschaft werden, aber Wissenschaft zeigt ihr das und tut an ihr dabei nicht bloß die negative Arbeit, jenen Anspruch aufzulösen, sondern klärt sie positiv über ihren eigensten Willen und Wahrheitsgehalt auf, um dessen Kraft zur Freiheit zu entbinden. Sie tut das, indem sie hinter das gegenständliche Phänomen der Metaphysik zurückgeht auf die „Grundmotive des metaphysischen Bewußtseins", aus denen ihre Macht zu verstehen ist. Ja es ist nach Dilthey „das letzte Geschäft" der geschichtlichen Analyse, das metaphysische Bewußtsein „neu zu rechtfertigen", indem sie zeigt,

daß „alles Große, was in der Geschichte geschaffen wurde, ganz vorwiegend auf Grund solcher Positivität des Menschen geschaffen worden ist" (II, 498).

Sie trifft sich auf diesem Wege mit Kants transzendentaler Analyse der Metaphysik: beide „graben derselben Tiefe entgegen". Solche Aufklärung ist dann aber — das betont Dithey in jener Aussprache gegenüber Husserl — „nicht historische Empirie, sondern Ausbildung des historischen Bewußtseins, eine von geisteswissenschaftlicher Analyse ausgehende systematische Untersuchung".

Wir werden noch fragen müssen, ob das „metaphysische Bewußtsein", wie hier das der Aufklärung Standhaltende genannt wird, sich schlechtweg mit der „Weltanschauung" deckt; ob nicht diese Benennung auf etwas spezifisch „Metaphysisches" hinweist, während mit „Weltanschauung" eine übergrei-

Digitized by Google

fende Grundtatsache des geistigen Lebens gemeint ist, die sowohl der Religion und Dichtung als der Philosophie vorausliegt und in ihnen gleichermaßen, wenn auch in verschiedener Weise, einen gegenständlichen Ausdruck findet. Und weiter, ob dieses Spezifische nicht auch den eigentümlichen Charakter einer geschichtlichen Hervorbringung hat, so daß nicht schlechtweg von dem metaphysischen Bewußtsein „des Menschen" gesprochen werden darf, wie Dilthey das tut, im Anklang an Schopenhauer, der über das „metaphysische Bedürfnis des Menschen" handelte und daraufhin den Menschen statt als animal rationale als animal metaphysicum kennzeichnete. — Vorerst stellen wir zweierlei fest. Einmal, daß die „metaphysischen Begriffe" nach Dilthey eine analoge Funktion haben wie Kants „Ideen" der Vernunft: sie leiten das Hinausgreifen des menschlichen Lebens über sich selbst.

Durch sie „finden wir uns über das Begrenzte und Endliche von Leben und Welt hinausgezogen, in eine reinere Ferne". Oder, um eine in seinen Papieren verstreute Formulierung zu geben: „Metaphysik ist das Ringen über die Schranken des in der Wahrnehmung Gegebenen hinaus durch Aufhebung dieser Schranken mit der Kraft des Denkens. Metaphysik ist der Schrei des Willens nach Freiheit und Unabhängigkeit und Festigkeit in einem unbedingten Gut. Metaphysik wehrt sich dagegen, das Schöne im bloßen Spiel von Farben und Tönen zu genießen, sie sucht darin den wesenhaften Ausdruck einer Bedeutsamkeit der Dinge und des Lebens."

Sodann aber: das Attribut „metaphysisch" dient bei Dilthey nicht bloß zur Bezeichnung einer gesamtmenschlichen Weise des „Bewußtseins" im Sinne der Weltansicht, sondern auch geradezu als Ausdruck für die philosophische Gesamthaltung eines Denkers, wie er z. B. von Kant sagte: „er war eine metaphysische Natur". Er spricht vom „metaphysischen Erlebnis", von „metaphysischer Erfahrung" und gibt hier dem Genie des einzelnen seine Stelle — eine Stelle, die ihm zukommen muß, wenn anders die Hervorbringung der Philosophie nicht ein Finden der geprägten Form, ein Inslebensetzen der Idee ist, sondern ein Explizieren der Genialität des Lebens, das zugleich ein bedeutungsbestimmendes Schaffen ist.

„Jedes metaphysische Genie drückt eine Seite der Wirklichkeit, die so noch nicht erblickt worden war, in Begriffen aus. Ihm geht diese Seite auf im metaphysischen Erlebnis ... Die Energie des Erlebens, verbunden mit der eigenen Fähigkeit, im unpersönlichen Verhalten den allgemeinen Sachverhalt im Erlebnis zu gewahren, macht das Genie des Metaphysikers aus. Und

Digitized by Google

aus der Abfolge solcher Erlebnisse erhebt sich die metaphysische Erfahrung, deren Gegenstand ein von dem der positiven Wissenschaften ganz unterschiedenes Erfahrbares ist" (1905. IV, 55).

So urteilt derselbe Denker, der als Geisteshistoriker mit dem Spott über „die philosophische Eitelkeit" begann, „die von einer Suprematie über die ‚Einzelwissenschaften' träumt. Als wäre nicht die Philosophie auch eine ‚Einzelwissenschaft' ". (1859. Ethica, 39).

Es gibt sonach ein spezifisch philosophisches, als „metaphysisch" gekennzeichnetes Verhalten. Es mag dem des religiösen Genies oder des Künstlers nächstverwandt sein — darauf blicken wir; Plato fragte nach dem Verhältnis des Philosophen zum Staatsmann —, jedenfalls aber ist es ein Organ des Wissens, und das was in ihm gewußt wird, gehört, mag es auch nicht direkt „übertragbar" sein, zu der „erfahrbaren Wirklichkeit", von der erklärt wurde, daß sie „die Eine Welt unseres Wissens" ausmache. Darf dann aber die Theorie des Wissens um der „Allgemeingültigkeit" willen dieses wesentliche Wissen von sich ausscheiden? Führt sie nicht vielmehr von sich aus, indem sie ihren Ausgangspunkt hinter die rein theoretische Schicht (der rein diskursiv feststellbaren Ergebnisse von Erkenntnissen, und also des Übertragbaren) in das Leben selbst verlegt — das Leben in seinem „Rohzustande", „vor der wissenschaftlichen Bearbeitung" —, führt sie nicht als „Philosophie des Lebens" in einen Zusammenhang hinein, innerhalb dessen erst sich beides scheidet? und wohl nie wurzelhaft und endgültig sich scheiden kann, wenn anders in der ursprünglichen Konzeption des Logos, von der wir ausgingen (51), dies beides angelegt ist: das metaphysische Wissen vom Unergründlichen und die allgemeingültige Feststellung von Relationen des Endlichen, ‚Vernunft' sowohl wie ‚Verstand'. — Ein „Lebensphilosoph" ist gewiß eine andere Figur als der Metaphysiker. Aber die freien Geister und großen Schriftsteller, an die sich Dilthey mit dieser Selbstbezeichnung anschloß, standen gerade in Opposition zur Wissenschaft, sei es aus Verzweiflung an ihr, sei es in Bezweiflung des Wertes der Objektivität der Erkenntnis überhaupt. Sie besaßen dafür aus persönlichster Verantwortung heraus das „unmittelbare Verhältnis zum Leben", das ihren (ethischen, religiösen oder politischen) Zielsetzungen die zwingende

Digitized by Google

Macht im Zeitlichen gab. Dilthey, der in ihre Domäne „auf dem Wege methodischer Wissenschaft" eindringen will, muß beides zu verbinden suchen und macht eben dies, was ihn bewegt, zur philosophischen Aufgabe. Ob ihm die Verbindung faktisch gelungen sei, wird man bezweifeln dürfen. Die gefährliche Existenz des Philosophen, der, um sich den Dingen „vis-à-vis zu stellen", Erlebnismöglichkeiten und nicht bloße Denkmöglichkeiten zu durchdringen, seine eigene Haut zu Markte tragen muß, hat er wohl in der geschichtlichen Selbstbesinnung erprobt und durchgehalten, aber gerade nicht in der Unmittelbarkeit der aktuellen Verantwortung, mit der Nietzsche oder Kierkegaard die „neue Philosophie" dargelebt haben. Indes, die Aufgabe selber bleibt — es müßte denn die ganze Richtung auf eine „wissenschaftliche" Grundlegung der Philosophie des Lebens ein großes Mißverständnis sein. Das müßte man zugeben, wenn der Begriff der Wissenschaft endgültig vollkommen feststünde, nachdem er ursprünglich für die prima philosophia aufgestellt und dann von den secundae philosophiae okkupiert worden ist. Das wird aber gerade der nicht annehmen, der in den freien schriftstellerischen Formen eine unversiegbare Ausdrucksmöglichkeit derselben Tendenz anerkennt, die als „Philosophie" des Lebens zu einer allseitig objektiven Betrachtung gelangen möchte. Damit ist dann aber eine Art von Objektivität gefordert, wie sie im Blick auf das metaphysische Genie als ein „unpersönliches Verhalten" mitten in der Ergriffenheit gekennzeichnet wurde.

So geht aus Diltheys eigener Richtung die Frage nach der selbständigen Stellung der Philosophie gegenüber Weltansicht und positiver Wissenschaft hervor. Was sich da für die „Metaphysik" ergibt, werden wir erst zum Schluß erörtern, nachdem der Zusammenhang, in dem diese Frage jetzt auftritt, bis zu Heidegger hingeführt sein wird. — Auf die hier zurückbleibende Frage hatte Husserl eine feste Antwort in dem Begriff der strengen Wissenschaft — dahinter stand eine Überzeugung, auf der die faszinierende Wirkung seiner „Logischen Untersuchungen" (im Unterschied zu der übertragbaren wissenschaftlichen Leistung, der Ausbildung der phänomenologischen Methode) beruhte: es gibt absolute Erkenntnis, über die formale Logik und Mathematik hinaus

Digitized by Google

ins Unermeßliche und dazugehörig eine bestimmte Einstellung, in der sie gewonnen wird. Die Einkehr des Blicks von den Dingen fort in der Gedanken eigene Räume, in denen alles was Name und Gestalt hat, befreit von seiner Wirklichkeitsschwere rein auf das hin zur Klarheit der „Anschauung" kommt, was diesem Namen und dieser Gestalt die unverrückbar feste Bedeutung und Umgrenzung gibt: diese alles Anthropologische ausstoßende Entwirklichung, in der die vermeintlichen empirischen Tatsachen sich als „Wesensgesetze der Empirie" enthüllen, das ist die spezifisch philosophische Haltung.

Kann es einen größeren Gegensatz geben als zwischen diesem metaphysischen Anspruch des reinen schauenden Denkens und Diltheys „Hunger nach Wirklichkeit", der nach Befriedigung durch positive Wissenschaft verlangt? Es mußte schon, um hier zu einer Einigung zu kommen, auf beiden Seiten etwas nachgelassen werden: dort der Absolutismus der Wesenssphäre, an den Husserls philosophische Konzeption der entwirklichenden Realisierung von Sinn und Bedeutung (die „phänomenologische Reduktion") sich anknüpfte, hier der Lebenspositivismus des „verhärteten Empirikers". Das letztere liegt, wir haben das verfolgt, auf Diltheys eigenem Wege. Für das andere gibt eben die durch Heidegger repräsentierte Wendung der Phänomenologie (ganz abgesehen noch von seinem eigenen Einsatz) Zeugnis; ausdrücklich wird von einem seiner Schüler Stellung genommen gegen „Husserls Tendenz auf eine Begründung absolut wahrer Erkenntnis"[1]), ja deren Ausgangsbasis, die platonische Theorie der Mathematik, wird abgebaut[2]). Aber auch Husserl selbst ist nicht stehen geblieben. Ein neues, nunmehr wieder seinem eigentlichen Herrschaftsbereich, der Logik gewidmetes Werk, mit dem er nach langem Schweigen jetzt

[1]) Löwith, a. a. O., 1928. Dazu Groethuysens Anzeige in der D. L. Z. 1929, Heft 46. (Zu dem Punkt, an dem Löwith mit seiner Kritik einsetzt: daß für Husserl „die Sprache von sekundärer Bedeutung ist", vgl. die Göttinger Dissertation von P. Matthes, Sprachform, Wert- und Bedeutungskategorie u. Begriff, 1926). Ferner H. Lipps, der in seinen Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis 1927 zunächst unabhängig von Heidegger die Wendung vollzog. Dazu die Anzeige von J. König, D. L. Z. 1929 Nr. 19.

[2]) O. Becker, Mathematische Existenz, Husserls Jahrbuch VIII (1927). Dazu M. Geigers Besprechung in den Göttinger Gel. Anz. 1928 Nr. 9 u. Beckers Replik, diese Zeitschrift III (1929).

Digitized by Google

hervorgetreten ist — „Formale und transzendentale Logik" (1929) — zeigt ihn bei der Überprüfung seines Standpunkts.

Dieses Werk möchte uns schon durch seinen Titel verwandt berühren — hatten wir doch eben dahin unsere Differenz mit Heidegger bestimmt, daß er „die Aufgabe der Philosophie nicht der Logik, der von innen heraus sich erweiternden transzendentalen Logik" anheimgab (35). Auch Husserl erklärt (161): „Die Logik ist zur Führung berufen." Indes: auf diese wörtliche Übereinstimmung ist noch wenig zu bauen, so wenig wie das bei jener Dilthey und Husserl gemeinsamen Anerkennung einer „allgemeingültigen Theorie des Wissens" der Fall war. Als „transzendentale Logik" bezeichnet Husserl, wie er selbst hervorhebt (238), „etwas total Anderes" als Kant, von dem wir die lebensphilosophische Richtung mit ihrem Problem des Syndesmos der Kategorien herkommen sahen. Und die anscheinende Übereinstimmung (mit Husserl gegen Heidegger) kommt auch nur so verführerisch heraus, weil wir die Negation unterschlugen, die jener Bestimmung voranging: die Abwehr der „Ontologie". Dieser Gegensatz zur „Ontologie", der sich aus dem hermeneutischen Charakter der im Sinne der Lebensphilosophie liegenden Logik ergibt, liegt Husserl fern, da er das Urteil — und zwar in der „theoretischen Bedeutung einer Funktion"[1]), wie es in der reinen Logik genommen wird: „Urteilen heißt: etwas in Seinsgeltung setzen" — als logisches Urphänomen nimmt, sich also an den den Lebensaussprüchen entgegengesetzten Pol der logischen Sphäre hält: die rein diskursiven Bestimmungen, in denen das Gemeinte aufgehoben ist, so daß man es aus der Aussage voll entnehmen kann. „Die Urteilsgestalt", so formuliert er dies erkenntnistheoretische Prinzip (105), hat zwar die „Erfahrungsgestalt" unter sich, „aber das Unter-sich ist zugleich ein In-sich". Für ihn ist also mit der Logik, die „zur Führung" berufen ist, von vornherein die Ontologie gepaart und geht mit ihr gleichen Schritt, als ihr notwendiges Korrelat: „Ontologie" im Sinne von Gegenstandstheorie, „apriorische Wissenschaft von den Gegenständen überhaupt" (128), wobei der Begriff ‚Gegenstand' wiederum in dem urteilsmäßigen Sinne genommen ist als „Substrat

[1]) H. Lipps, Das Urteil. Festschrift für Husserl (1929) S. 283.

Digitized by Google

möglicher Prädikationen" (150). Beides zusammen erst macht die „einheitliche Sphäre" der Logik aus. Diese legt sich nur nach zwei Seiten hin auseinander durch eine „thematische Umstellung", die immer möglich sein muß.

„Die formale Logik ist formal ontologisch, wenn sie die möglichen kategorialen Gegenständlichkeiten bewußt zum Endthema macht."

Dem ist so, weil diese ganze Sphäre von der Intentionalität des Bewußtseins durchherrscht ist, in der ‚Meinung' und ‚Gemeintes' zusammengehören. Von dieser — dank der zentralen Stellung des Urteils — gleich in der formalen Logik angelegten Zweiseitigkeit her erstreckt sich die Logik-Ontologie durch die ganze Theorie des Wissens hin ins Schrankenlose der objektiven Vernunft. Die „kategorial geformte Gegenständlichkeit" (z. B. Natur, Sozietät, Kultur usw.) ist „nichts anderes als erfülltes Urteil entsprechender Sinnesform".

So bleibt hier der Begriff der prima philosophia bestehen, den Husserl Diltheys geschichtlichem Anblick der „Metaphysik" entgegenhielt. Von seiner Grundhaltung gibt er nichts auf, er gräbt sich vielmehr nur noch tiefer in sie ein. Er geht auch jetzt wieder von dem „rein theoretischen Interesse" aus, das sich in den (exakten) Wissenschaften und „zuhöchst in der Logik auswirkt". Sein nächstes Anliegen ist, „die Einheit der formalen Logik und formalen Mathematik" festzustellen, und sein Ziel bleibt, einen „absoluten Boden" zu gewinnen, auf dem „die natürlich erwachsene Logik" — einschließlich der „formalen Ontologie", und in ihrem Gefolge die anderen, „sachlichen" Wissenschaften — erst zu „echter Wissenschaftlichkeit" gebracht werden kann. (239 f)

„Es ist nur Eine Philosophie, Eine wirkliche und echte Wissenschaft, und in ihr sind die echten Sonderwissenschaften eben nur unselbständige Glieder." (239 f.)

Und er findet diesen absoluten Boden — den voraussetzungslosen Anfang der Philosophie — an der Hand von Descartes und Hume in der „transzendentalen Subjektivität" des isolierten erkennenden Subjekts, ja des als „absolutes Ich" angesprochenen allein-einsam philosophierenden Geistes.

Aber auf dem Wege zu diesem Ziel — der „absoluten und letzten Universalwissenschaft" Philosophie, welches die „transzendentale Phänomenologie" des

Digitized by Google

absoluten Ich ist — liegt nun der Fortgang über die „formale" Logik oder vielmehr der Rückgang hinter sie, der uns wesentlich berührt. Wie Husserl diesen Gang nimmt und die Notwendigkeit desselben begründet, kommen dank der echt denkerischen Ehrlichkeit, mit der er von jedem Schritt Rechenschaft gibt, die (dem Außenstehenden bisher verborgenen) Motive zur Aussprache, die den Begründer der phänomenologischen Forschung zur Revision seines Standpunktes gedrängt haben. Und so ermöglicht uns dieses Werk, die gegenwärtige Bewegung, an die wir bisher vornehmlich von Ditlhey aus herankamen, auch von der Gegenseite aus zu würdigen.

2.

Husserl kennzeichnet sein Werk als den „Versuch einer Kritik der logischen Vernunft" — also mit dem Kant'schen, von Dilthey für seine „Kritik der historischen Vernunft" aufgenommenen Titel. Diese Kritik betrifft die überlieferte formale Logik, um deren Bewältigung es auch uns zu tun ist. Hier liegt eine gemeinsame Aufgabe.

Sie ergab sich auf dem Ditheyschen Wege von der Theorie der Geisteswissenschaften aus, ohne eine zureichende Lösung zu finden; denn Diltheys Auflösung des „Logismus" durch die Lehre von den „elementaren logischen Operationen" kann den Logiker nicht befriedigen. Die ungelösten Schwierigkeiten, die in den Formproblemen zurückblieben, zeigten sich bei seiner Herleitung der „Kategorien des Lebens" (105). Anderseits konnte da, wo im Anschluß an Kant die Theorie der Geschichte von vornherein als „logische Einleitung in die historischen Wissenschaften" (der Untertitel von Rickerts Hauptwerk) unternommen wurde, die richtige und weiterführende Intention, die in diesem Unternehmen lag, deshalb nicht durchschlagen, weil hier so wie bei Kant der überlieferte Formenbestand der reinen Logik unanalysiert stehen gelassen wurde. Ein Beweis hierfür ist Windelbands berühmte Erklärung: „In der Sprache der formalen Logik ausgedrückt, ist das Ziel der Naturwissenschaften das generelle apodiktische Urteil, das der andern Wissenschaften der singuläre assertorische Satz." Da werden die auf der „Urteilstafel" stehenden Unterschiede der Quantität und Modalität benutzt, um eine bestimmte Ausdeutung des Unterschiedes von Naturwissenschaft und Geschichte (Gesetzeserkenntnis gegen Tatsachendarstellung) logisch zu sanktionieren durch Anknüpfung an „das wichtigste und entscheidende Verhältnis im menschlichen Verstande", das des Allgemeinen zum Besonderen. Während für die Geisteswissenschaften (nach Diltheys Einsicht) gerade die „Verbindung des Generellen mit dem Individuellen" wesentlich ist. Dieser Widerspruch, daß eine sachlich unzulängliche Theorie ihr Fundament in der formalen Logik finden und so sich ein für allemal sichern kann, kommt dadurch zustande, daß die sichernde logische Formenlehre selbst in ihrer Kraft überschätzt ist, so daß beim Anschluß der Wissenschaftslehre an sie Kurzschluß eintritt. Werden da-

Digitized by Google

gegen die überlieferten Formen der logischen „Elemente" einer Analyse auf ihre Struktur hin unterzogen, so erweitert sich das Fundament der reinen Logik derart, daß gerade jenes Grundverhältnis, auf das Dilthey in der Theorie der Geisteswissenschaften stieß, sich als in der Logik angelegt erweist. (Idee der Lebensphilosophie 369).

Erst durch die Ausbildung der phänomenologischen Methode ist die Aufgabe lösbar geworden. Hier können wir an einem bestimmten Punkt das Einvernehmen in der wissenschaftlichen Arbeit feststellen. — Aber Husserl selbst geht nun jetzt nicht in der Richtung vorwärts, die uns als das Produktive, Befreiende in seinen „Logischen Untersuchungen" erscheint. Er verwendet die von ihm ausgebildete Methode der Klärung der Begriffe nicht zu dem dringlichen Geschäft einer ins einzelne gehenden Zergliederung des Formenbestandes der überlieferten, am Urteil und Subsumptionsbegriff haftenden Logik. Eine solche Zergliederung würde Punkt für Punkt für eine jede von den gleichnamigen Formen, die auf der „Urteilstafel" gleich einem Lageplan des Logismus ausgebreitet vorliegen, die in ihr steckenden, durch das gestalthafte Typensehen verdeckten wesentlichen Bedeutungsunterschiede herausstellen, würde eben dadurch, das Starre auflockernd, für die unterschiedlichen Bedeutungsformen selbst jeweils im einzelnen die Gebundenheit an die sachlichen Unterlagen des Gedankens nachweisen und so die antike Morphologie des Urteils von innen auflösen. Sie würde dann, um die in den vermeintlich „leeren" Formen steckende Vernunft der Sachen zu begreifen, dazu gedrängt werden — wiederum rein immanent durch die beweglich werdenden Unterschiede der logischen Formen dazu gedrängt werden —, hinter die rein diskursive Schicht der ergebnishaften Erkenntnisbestände zurückzugehen auf die Linien eines genetischen Zusammenhanges von den im Lebensverhalten auftretenden Aussagen her.

Husserl geht bei seinem Rückgang hinter die überlieferte formale Logik nicht so vor; ihm ist es überhaupt nicht um eine innere Auflösung derselben zu tun, sondern vielmehr um ihre endgültige Begründung, und seine „Kritik der logischen Vernunft" dient diesem Zweck. Er betreibt die phänomenologische Einzelanalyse nur noch zwischendurch: was er vornehmlich in seinem neuen Werke gibt, ist ein Überschlag im Großen über die Organisation des

Digitized by Google

logischen Reichs — dieser aber spiegelt den eigenen philosophischen Entwicklungsgang des großen Logikers. Das, was ihn selbst in seinen Anfängen bewegte —

„Man wollte wirklich nur eine ‚formale Logik', wirklich nur ein wenig über die pure mathematische Analyse hinaus" (239),

— das macht er zum Anfang der Sache selbst: die „Einheit von formaler Logik und formaler Mathematik". Die Kritik erfolgt dann aber nicht immanent, sondern kommt als etwas Nachträgliches hinzu, als Überprüfung der Fundamente eines feststehenden, in sich abgeschlossenen Baues.

Es ist nicht das altersgraue Gebäude der formalen Logik, sondern ein neu hergestellter systematischer Aufriß derselben, der zugleich die moderne Entwicklung der Mathematik zur Logik ins Reine bringen und die für unsere logische Tradition maßgebende aristotelische Schöpfung konsequent durchgliedern will auf Grund einer ‚Idee' der Logik, deren ‚getrübte Erscheinungsform' durch die Geschichte geht. Dies beides vereinend, treibt Husserl gerade die isolierende Betrachtung der logischen Form in der Richtung auf Reinheit derselben bis zum äußersten vor. Er scheidet aus dem Unterbau der formalen Logik nicht bloß den aristotelischen Bezug auf eine (wirkliche oder mögliche) Welt, sondern folgerecht auch die Idee der Wahrheit aus samt ihrem subjektiven Korrelat, der Idee der Erkenntnis („in ihrem Eigenwesen haben Urteile nichts von einem Anspruch auf Wahrheit und Falschheit" 174.) Dadurch wird ein schichtenweiser (dreischichtiger) Aufbau der ganzen logischen Sphäre von unten her ermöglicht, der in seinem linearen Stil an die von Hobbes angegebene positivistische Hierarchie der Wissenschaften erinnert, aber seine wunderbare Geschlossenheit dem Umstande dankt, daß die Basis auf das oberste Stockwerk hin (die „systematischen Theorieformen", insbesondere die deduktive Systematik als reinste Form einer Theorie überhaupt) ausgerichtet ist.

An die schon ehedem entworfene „ideale Grammatik", in der die Syntax der Aussage bereits in die reine Diskursivität urteilsmäßiger „logischer Operationen" aufgelöst ist, schließt sich, ehe die „Wahrheitslogik" kommt, als wesentliche Zwischenschicht eine „pure Konsequenzlogik" oder „reine Analytik" an, die den Beziehungszusammenhang des gedanklichen Mediums rein aus diesem selbst heraus entfaltet, „radikal" in der Beschränkung auf diejenigen Relationen, welche „durch das Eigenwesentliche des Urteils fundiert sind" (Beschlossensein, Inkonsequenz, Unver-

Digitized by Google

träglichkeit). Durch die Verselbständigung dieses isoliert faßbaren Beziehungszusammenhanges und die Hinlagerung desselben zur Unterschicht, die das ganze Gebäude der Logik trägt, ist das erste Anliegen erfüllt, die Bestimmung des logischen Orts der formalen Mathematik. Denn diese ist eben, als Mathematik der ‚Widerspruchslosigkeit' dadurch gekennzeichnet, daß sie sich der Fragen nach Wahrheit und Wirklichkeit entschlagen mag und es für sie „keine anderen Erkenntnissorgen geben kann als die unmittelbarer oder mittelbarer Konsequenz und Inkonsequenz" (124). Damit verlegt sich also die ganze Problematik der formalen Logik, die schließlich doch ihren „eigentlich logischen Sinn" erst als Wissenschaftstheorie erhält (123), in die Möglichkeit des Überganges von der „puren Konsequenz" des Gedankens (im Sinne der axiomatisch bestimmbaren „mathematischen Existenz") zu der „Wahrheit", Wahrheit in dem durch die Intentionalitätstheorie bestimmten Sinn der Ädaquation an „die Sachen selbst" („sachliche Wahrheit" oder „Richtigkeit") — sie verlegt sich naturgemäß an diese Stelle, wo das Heterogene, das Husserl au fond vereinen will: die moderne (Hilbertsche) Mathematik und die scholastische (Brentanosche) Tradition, zusammentrifft.

Auf diese kritische Stelle in dem von ihm selbst hergestellten Bauplan der formalen Logik bezieht sich dann die Kritik. Ihr Resultat ist das Eingeständnis: Die reine (analytische) Logik ist keine „eigenständige Wissenschaft". „Eine eigenständig ausgebildete Logik der idealen Bedeutungsgebilde ist eben so unphilosophisch wie die positiven Wissenschaften" (12. 154). In Verfolg dieser Einsicht wird dann das, was anfänglich in die Ferne geschlagen war, die „Sachbezüglichkeit" der gedanklichen Formen, hinterher wieder herbeigeholt, wenn auch nur in prinzipieller Allgemeinheit: die Möglichkeit, ein Urteil aus verworrener Meinung zur „Deutlichkeit" zu erheben, — diese Möglichkeit des „eigentlichen Vollzuges eines Urteils (als Meinung)", auf der die reine, von den sachgebundenen Wahrheits- und Klarheitsfragen noch unbehelligte Konsequenzlogik beruht, — diese für die Abgrenzung der reinen „Mathematik der Urteile" entscheidende Möglichkeit wurzelt „nicht nur in den syntaktischen Formen, sondern auch in den syntaktischen Stoffen" (194).

Wie aber kommt nun die Selbstkritik zu diesem Resultat? Sie kommt dazu durch die Frage nach den „Voraussetzungen", die dem in sich geschlossenen Aufbau der formalen Logik zugrunde liegen, — also prinzipiell auf demselben (axiomatischen) Wege, der in den klassischen Systemen der neuzeitlichen Metaphysik von Descartes an beschritten wurde, um die philosophische Grundwissenschaft in ihrer Überlegenheit gegenüber den aufbegehrenden Er-

Digitized by Google

fahrungswisse nschaften aufzurichten. Nur daß jetzt nicht mehr bloß wie dermaleinst an den Einzelwissenschaften (des näheren: den mathematischen Naturwissenschaften) das kritische Geschäft vollbracht wird, die in ihnen enthaltenen Voraussetzungen begrifflich herauszustellen und das Recht ihrer objektiven Geltung zu begründen, sondern an der formalen Logik selbst. Diese kommt nunmehr neben jene zu stehen als eine bloß „objektive" oder „positive" Logik", da sie gleich ihnen sich nicht auf ihre Voraussetzungen besinnt, sondern „in dogmatischer Naivität", auf dem Boden der „natürlichen Einstellung" verbleibt.

So ähnlich erschien es uns nun freilich auch, als wir — im Blick auf die antike Logik-Ontologie — von einer „vorkritischen, sozusagen natürlichen Einstellung der logischen Reflexion" sprachen (30 u. a.). Aber innerhalb des Zusammenhanges von Husserls philosophischen Gedanken bekommt diese Bestimmung ein ganz anderes Schwergewicht, das sich gedoppelt auswirkt. Zunächst bedeutet sie, daß die „objektive" Logik — mitsamt der gleichfalls objektiv eingestellten „naiven Phänomenologie" der „Logischen Untersuchungen", die doch in ihrer Positivität gerade die produktiv fortschreitende Forschung repräsentieren — unter die „unechten" Wissenschaften verstoßen wird. Zugleich aber bedeutet dieser Parmenideische Bannspruch eine Revolution im eigenen Hause des Lichts, wo die Göttin der Wahrheit thront. Denn die „Voraussetzungen", die Husserl im Fundament der formalen Logik aufdeckt, umfassen eben jene philosophische Überzeugung, die in dem phänomenologischen Analytiker den Enthusiasmus der Metaphysik entzündete: die Identität der idealen Bedeutungseinheiten, die Stufenordnung der Evidenz (die Möglichkeit, jedes Urteil aus der Verworrenheit in die Deutlichkeit der Meinung und schließlich in die Klarheit der erfüllenden Anschauung überzuführen), den Anspruch auf Wahrheit, der den Urteilen, obwohl er ihnen nicht eigenwesentlich ist, nun doch zukommt: womit vorausgesetzt ist, „daß jedes Urteil an sich entschieden sei". Diese „idealisierenden" Voraussetzungen (es gibt noch andere Arten) sind „naive Grundüberzeugungen": das Sichverlassen auf ihre Evidenz ist selber eine Naivität. —

Digitized by Google

Hiermit ist der ‚Gigantenkampf' um die *usia*, in dem die ‚Ideenfreunde' den ‚Erdstämmigen' gegenüberstanden, in das Reich der Ideen selbst zurückverlegt: um die Bestimmung von deren *usia* — des Seins der „irrealen (‚idealen') Objekte"— geht der Kampf, und in ihm kehrt die alte Parteiung wieder, so daß sich nun innerhalb der phänomenologischen Richtung der Gegensatz auftut, an den wir bei unserer Darlegung des Begriffs der Bedeutung anknüpften (103): Positivismus oder Dogmatismus — Idealismus oder Kritizismus. Husserl kennzeichnet die „erste", die „positive" Logik und die zu ihr gehörige Phänomenologie dahin, daß sie „naiv-geradehin auf eine objektiv-ideale Sphäre gerichtet" ist, und diese ihre „Weise, naiv geradehin evidente Wahrheiten zu schöpfen", erklärt er für „eine Art philosophischer Kinderei" (12, 131, 197). Demgegenüber ist dann das Ernstmachen mit der Philosophie durch die umgekehrte, inverse Richtung des Blicks gekennzeichnet: „Reflexionsthematik" im Gegensatz zur „geraden Thematik".

Es ist aber eine Reflexion sozusagen in doppelter Potenz: die erste Rückwendung des Blicks führte von den Dingen in der „Welt der natürlichen Einstellung" fort auf das „Vermeinte als solches" (cogitatum qua cogitatum) und legte damit, wie vorhin angegeben wurde, durch „Einklammerung" der Wirklichkeit den eigenen Raum der Gedanken bloß, in dem nun der phänomenologische Analytiker mit den Leitfaden der Intentionalität, der Beziehung von Meinung und Gemeintem (*noesis* und *noema*) in der Hand sich frei bewegen konnte. Nunmehr greift auch dieser Bewegung gegenüber die Rückwendung ein, eine Reflexion neuer Art. Sie betrifft den noch unverdampften Rest von Festigkeit: die intentionale Richtung auf Gegenständliches hin, die auch bei jener Einklammerung der Wirklichkeit des Gemeinten noch von der natürlichen Einstellung her erhalten blieb. Sie mußte erhalten bleiben, da die „irrealen" (idealen) Objekte nach Husserl uns „genau so ursprünglich" wie reale Gegenstände durch „Erfahrung" oder „Wahrnehmung" gegeben sind, wenn auch in eigener (kategorialer) Evidenz (150 u. a.). Nun aber wird durch die gesteigerte Reflexion die Eigenständigkeit des losgebundenen Raumes der Gedanken selber aufgehoben und zwar dadurch, daß alles Nennbare und Gestalt-

Digitized by Google

hafte, was in diesem freischwebenden Raum sich der phänomenologischen Sinn-Analyse darbietet, als etwas Gestaltetes, „Konstituiertes" genommen wird, um von seinem „Ursprung" her als ein sich Konstituierendes erblickt und verfolgt zu werden. Erst hierdurch bekommt die „phänomenologische Reduktion" jenen wesentlich philosophischen Zug, den wir als „entwirklichende Realisierung" bezeichneten. Und eben dies ist nun die Bestimmung der nicht bloß positiven, der „transzendentalen" Phänomenologie und Logik: sie ist „konstitutive Ursprungsforschung", ihr „Universalproblem" ist das der „transzendentalen Konstitution aller Transzendenzen, ja aller Gegenständlichkeiten überhaupt" (223). Die intentionale Analyse, die zusieht, wie „irgend eine Art von Gegenständlichkeiten .... ihren Seinssinn in der Subjektivität und für sie aufbauen" (151), ergänzt sich und vertieft sich zugleich zur genetischen. „Sinnesgenesis des Urteils" ist die Aufgabe.

Die genetische Wendung ergibt sich hier durch konsequente Durchführung der kritischen Reflexion auf die „Voraussetzungen" der formalen Logik. Husserl fragt nach ihnen nicht bloß in dem vorhin angegebenen Sinne, axiomatisch, sondern zugleich auch im kantischen Sinne der Frage nach den ‚Bedingungen, der Möglichkeit'. Er fragt: wie ist Logik möglich? Er stellt also Kants Frage, wie Natur möglich sei, die Frage, die er selbst für die Gegenständlichkeit überhaupt stellte, konsequent nun auch für die zum Gegenstand der Reflexion gemachte formale Logik. Und da ergibt sich: in den logischen Prinzipien — auf deren Loslösung von der Weltbezogenheit die „in sich geschlossene Formgesetzlichkeit" der reinen, mit der formalen Mathematik einigen Widerspruchslogik beruhte — ist die „Grundvoraussetzung" verborgen, daß die Urteilsglieder (die „syntaktischen Stoffe", die in der Einheit eines formalen Zusammenhanges auftreten), „sachlich ‚miteinander zu tun' haben" — oder, anders ausgedrückt: daß „der Urteilsinhalt überhaupt einen ‚Sinn' hat" (195).

Das ist nun wohl, allgemein angesehen, die klassische Überlegung Kants, an die Lotze die Aufgabe der Sachlogik anknüpfte:

„Wäre unter den Erscheinungen, die sich uns darbieten, eine so große Verschiedenheit dem Inhalte, d. i. der Mannigfaltigkeit existierender Wesen nach, daß auch der allerschärfste mensch-

Digitized by Google

liche Verstand durch Vergleichung .... nicht die mindeste Ähnlichkeit ausfindig machen könnte (ein Fall, der sich wohl denken läßt), so würde das logische Gesetz der Gattungen ganz und gar nicht stattfinden und es würde kein allgemeiner Begriff, ja sogar kein Verstand stattfinden."

Es ist die Schluß-Überlegung, die im kantischen Lager die typische rückläufige Form des logischen Ganges erzwingt, von dem subjektiv-idealistischen Einsatz der reinen formalen Logik aus nachträglich zurück zu einem objektiven Idealismus. Wo dann unschwer sich zeigen läßt, daß dieses Letzte, worin der logische Gang „weltanschaulich" ausläuft, im Grunde das Erste war, oder vielmehr — da es „kein Erstes und Letztes gibt" (Goethe) — der Mittelpunkt ist. Und nur ein Schritt noch, und jenes Letzte wird auch als Mittelpunkt genommen, ein Schritt freilich, der eine Umkehrung der ganzen Einstellung bedeutet: die Rückkehr zum Ursprung in der übergreifenden Einheit, aus der gleichermaßen die Sachhaltigkeit unserer intentionalen Energien und der Sachgehalt des Erlebnisses entspringen[1]). Aber Husserl vermeidet diesen berühmten gefährlichen Paß über die Höhe der „Kritik der Urteilskraft". Er zwingt durch die Kraft seiner Analyse den Übergang in die reine Logik selber hinein. Durch die „Enthüllung" jener Grundvoraussetzung wird die naive Sicherheit erschüttert, mit der die „positive" Logik auf der „Evidenz" ihrer Grundsätze fußt, als ob es genüge, daß man sich an irgend einem als Beispiel genommenen Urteil die Prinzipien der Logik in fragloser Klarheit unmittelbar einsichtig machen kann. Die Möglichkeit dieser „Evidenzmachung" selbst trägt verborgen in sich jene Bedingung, daß das als Beispiel gewählte Urteil nicht sinnlos, sondern inhaltlich ein Ganzes sei, dessen Teile sachlich etwas „miteinander zu tun" haben. Und um diesem Tatbestand gerecht zu werden, müssen wir hinter die Urteile, die wir als „fertige Produkte" aufgreifen, wenn wir sie als beispielgebende Anhaltspunkte zur Illustrierung der idealen logischen Formen verwenden, wir müssen hinter diese fertigen Produkte zurückgehen und ihrer Genesis nachforschen „aus den Ursprüngen ihrer Sinnbildung heraus". Dann ergibt sich:

„Die einheitliche Vollziehbarkeit des Urteilsinhalts liegt vor der Vollziehbarkeit des Urteils selbst." „Naives Erfahren und Urteilen geht in Wesensnotwendigkeit voraus." „Jedes Urteil

[1]) Einleitung zu Lotzes Logik (1911) S. LXXIV. Goethe, Platon, Kant (1914), Logos V, 285.

Digitized by Google

hat in seinem Inhalt Zusammenhang durch den Zusammenhang der Sachen in der synthetischen Einheit der Erfahrung, auf deren Boden es steht .... Vor allen Urteilen liegt ein universaler Boden der Erfahrung. Er ist als einstimmige Einheit der Erfahrung vorausgesetzt." — Das, was in dieser „einheitlich erfahrbaren Sachlichkeit" enthalten ist, wird nur expliziert durch die „besinnliche Fragestellung", die auf den angegebenen Stufen der Reduktion und Blickumstellung „immer weiter" zurückgeht, um das, was sich in der fraglosen Selbstverständlichkeit des Evidenten darbot, in seiner wesenhaften Notwendigkeit „ursprünglich" zu begreifen und so zur „Urstiftung seines Rechts" zu gelangen (184. 189. 246).

So gelangt Husserl durch eine potenzierte Reflexion — man möchte es mit einem Hauptbegriff seiner mathematisierenden Logik als eine „Iteration" der Reflexion bezeichnen — an derselben Stelle an, die uns als die Mitte der lebensphilosophischen Logik erschienen ist. Es wäre leicht, die Wendungen zu häufen, in denen sich dies schon rein terminologisch ausprägt, sowohl die wesentliche Nähe wie die Ferne, die durch die reflexionsmäßige Doppelung (zusammen mit der — hier von uns ausgeschalteten — Substantiierung des „Ursprungs") bedingt ist. Er spricht von dem „intentionalen Leben", kennzeichnet dieses „Leben" als „leistendes", „aufbauendes" und die konstituierende Leistung der Intention als „teleologische Funktion" — zumal in bezug auf die Wissenschaft: „Gebiet und Theorie konstituierendes Leben". Er spricht von der „bildenden Aktivität", die zum Thema der logischen Reflexion gemacht werden müsse; er betont den eigenen Charakter der „Konstitutions-Analyse" gegenüber der statisch-intentionalen der Bentano-Schule, die wir (oben 29, 66) kritisierten. Er findet diesen Charakter „schöpferisch" in Hinsicht auf die Grundbegriffe der Theorie des Wissens, die auf solchem Wege geklärt werden, so daß er von einem „schöpferischen Erwerben" dieser Begriffe und von ihnen selbst als „schöpferisch erworbenen konstitutiven Einheiten" sprechen kann. Er faßt das Thema der Phänomenologie zusammen als

„aufhellende Untersuchung" der Einheit des „Bewußtseinslebens" und der „zur Einheit eines Lebens apriori gehörigen Strukturformen", als eine Forschung, die „immerfort den reinen Möglichkeiten eines erkennenden Lebens überhaupt und in ihm erzielter Erkenntnisgebilde überhaupt nachgeht" und so im „strukturellen Verständnis der logischen Idee" weiterschreitet.

Auslegung des „Bewußtseinslebens" als „Geltungsleben", „strömendes Konstituieren", „mein transzendentales Leben" — solche Prägungen sind jetzt möglich, wo sogar den Äquivokationen, deren Auflösung ein Hauptbetätigungs-

Digitized by Google

feld für den phänomenologischen Analytiker ist, eine „Wesensnotwendigkeit" zuerkannt wird. Sie sind notwendig, sofern in ihnen für den „geradehin" gerichteten Blick eben das zusammengeht, was vom Ursprung her als sich scheidend und verwebend zu erblicken ist (159). Ja Husserl kommt in seiner Abwehr des „logischen Absolutismus" und einer „von den idealen Ideen der ‚exakten' Wissenschaften verblendeten" Philosophie und Logik zu einer Verherrlichung seiner Errungenschaft des transzendentalen Verfahrens, die unmittelbar an Fichte anklingt (246):

„So verfahrend hat man stets von neuem lebendige Wahrheit aus dem lebendigen Quell des absoluten Lebens ...."

Stärker noch berührt uns das, was aus dem eigenen produktiven Zuge der phänomenologischen Methode hervorgeht: die Analyse der Evidenz, die seit den „Logischen Untersuchungen" stetig forgeführte Durchforschung dieses entscheidenden Phänomens, von der Husserl selbst hervorhebt, daß durch sie erst „eine ernstlich wissenschaftliche Transzendentalphilosophie („Vernunftkritik") möglich geworden" sei. „Die Berufung auf Evidenz hört auf, sozusagen ein Trick der erkenntnistheoretischen Argumentation zu sein" (140 f.).

Evidenz ist nichts Isoliertes, nichts absolut Sicheres, Zweifelloses und nichts Starres, sondern eine eigentümliche Weise der Erfahrung, eine unter anderen, ausgezeichnet durch die „Selbsthabe" (oder subjektiv gewandt: „Selbstgebung") der Sache, aber diese Auszeichnung kommt ihr nur zu durch ihre Funktion innerhalb des Zusammenhangs der Erlebnisse.

Sie ist 1. nichts Isoliertes; denn sie fordert andere Erlebnisse zur „Vervollständigung ihrer objektivierenden Leistung". — 2. gegenüber ihrer angeblichen Apodiktizität: das Haben der „Sache selbst" kann mehr oder minder vollkommen sein, und dabei braucht die Unvollkommenheit kein Mangel zu sein, den man beheben möchte, sondern kann wesentlich zu einer bestimmten Weise des Erfahrens gehören, wie das z. B. bei der Evidenz der „äußeren Erfahrung" der Fall ist.

Die phänomenologische Analyse dieser „sinnlichen" Erfahrung, die den eigenen Sinn derselben als der legitimen, zu Naturgegenständen zugehörigen Weise der Erfahrung klarstellte, und die objektivistische Richtung der Brentano-Schule, in der Husserl von einer „Wahrnehmung" der idealen, irrealen Gegenstände gleich der von realen sprach (wie Stumpf von der „Sachverhaltswahrnehmung"), schließen sich durch diese Relativierung der Evidenz erst in philosophischer Absicht zusammen. Die platonische Scheidung zwischen *aisthesis* und *noesis*, *horata* und *noeta*, wird dadurch von innen überwunden: nicht durch das (dabei mitspielende) aufklärerische Stufen-

Digitized by Google

schema: verworren — deutlich — klar, das bei Leibniz, dem „Intellektuierer der Sinnlichkeit" leitend war, sondern so, daß innerhalb der einen Gattung „Erfahrung" die verschiedenen Strukturformen der Evidenz unterschieden und ihre Abwandlung aus der Wechselbeziehung zwischen der Bewußtseinsweise und dem zugehörigen Gegenstandsgebiet begriffen wird. „Evidenz und Intentionalität sind zusammengehörige korrelative termini".

Schließlich 3. gegenüber der statischen Fassung des einleuchtenden Lichts: Evidenz ist nichts Starres, weil sie, in den Zusammenhang der Erlebnisse eingestellt, nur in der Spannung von Intention und Erfüllung, „abzielender und verwirklichender Intentionalität" ihre Funktion ausübt. Auch hier schwingt mit dem intellektuellen Grundton der Lehre von der Intentionalität — ich intendiere etwas = ich ziele auf etwas hin als Gegenstand, Gegenstand wiederum als subiectum von Prädikationen — der erlebnismäßige Unterton des Wortes mit, wo das „Absehen auf ..." den weiten Sinn des Gerichtetseins auf „Verwirklichung" des „Erstrebten und Erzielten" hat (157).

So schafft Husserls Analyse der Evidenz freie Bahn an der schwierigen Stelle, wo das philosophische Fragen zu enden und der Absprung ins Absolute zu kommen pflegt, an der Stelle, wo gerade Bentano mit seiner Schule sich hingebaut hatte, um durch die Lehre von den „als richtig charakterisierten" Akten der Erkenntnis und gar der Liebe den Fortsetzern Kants den Weg zu verlegen.

Und trotzdem kommt auch er auf „absolutem Boden" zur Ruhe. Die Rückkehr zum Ursprung — aus dem „Quell des absoluten Lebens" schöpfen — bedeutet, sobald es sich um den systematischen Aufbau der Philosophie — dieser alleinigen und allumfassenden Wissenschaft — handelt, zuletzt nichts mehr weiter als das geläufige Anliegen der konstruktiven Systematiker: einen ‚voraussetzungslosen' Anfang gewinnen als Ausgangspunkt für Deduktionen, die in ununterbrochenem folgerechtem Gange vorwärts führen mögen bis zu der Erscheinungswelt hin, so daß diese mit ihren zeitlosen Grundverhältnissen sich einfügt in den in sich geschlossenen denkerischen Aufbau. Das „absolute Ich", das je mein eigenes ist, ist zu dieser Rolle als *arche* bestimmt, weil „dessen Sein dem Sinn der Welt erkenntnismäßig vorangeht" (202). An diesen „Pol" angebunden soll das phänomenologische „Sicheinleben in den Gang der Welterfahrung", dieses reduktiv-analytische Verfahren, das durch Infragestellen der Wirklichkeit den Sinn des Wirklichen jeweils im einzelnen aufweist, übergeführt werden in eine „systematische Aufwicklung der konstitutiven Proble-

Digitized by Google

matik". Und von diesem in „systematischer Stufenfolge fortschreitenden" Gang heißt es:

„Dadurch allein ist jenes letzte Weltverständnis zu schaffen, hinter das, als letztes, es sinnvoll nichts mehr zu erfragen und zu verstehen gibt" (214).

So setzt sich auf dem Boden der „transzendentalen Subjektivität" das Ideal der absoluten Erkenntnis noch einmal durch, das Platon objektiv-kosmisch konzipierte: wie Gott blicken ..., das Ideal, das Hegel durch die „Wissenschaft der Logik" erfüllen wollte: „Die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist". Nur daß jetzt die Ichheit des einzelnen Geistes, der sich „als transzendentales Ego von außen bedingt findet" (243), als „intentionaler Urgrund" den „Urlogos" ausmachen soll, „aus dem alles Logische entspringt". Das „von außen Bedingtsein" ist eine „von mir, dem Denkenden, konstituierte" Idee, und dieses „subjektive Apriori" umgreift auch die Idee Gottes, denn „auch Gott ist für mich, was er ist, aus meiner eigenen Bewußtseinsleistung" (222).

Wir verfolgen die ingeniösen Konstruktionen nicht, mit denen diese „egologische", „solipsistische" transzendentale Logik sich an der ihr gestellten Aufgabe abarbeitet: in der „Sphäre primordialer Eigenheit" des isolierten Subjekts die „Motivationsbasis" aufzuweisen für die Konstitution der sie überschreitenden Transzendenzen, durch „Wesenswahrheiten", die wohl „ein für allemal", aber „ausschließlich für mich" gelten, stufenweise fortzuschreiten zum gedanklichen Aufbau „aller möglichen Welten".

Es will uns aber scheinen, daß das Verfängliche hier nicht eigentlich Husserls Festhalten an dem Cartesischen Prinzip des Bewußtseins ist, sondern sein Verbleiben in der rein theoretischen Einstellung, ja die Behauptung von deren Primat, die in jenem Prinzip mitenthalten ist.

Wäre das erstere der Fall, so hätten wir leichtes Spiel. Denn wenn es sich hier nur um das Ausgehen vom Ich des isolierten Einzelwesens handelte, dem das Du (sei es als ‚Alter-Ego', sei es als Gott) gegenübersteht, von dem neutralen „Es" zu schweigen, so hätten wir hier eine isolierende Abstraktion von der gleichen Art, wie sie in Husserls Aufriß der formalen Logik angesetzt wurde,

Digitized by Google

um dann wieder zurückgenommen zu werden, und wir brauchten nur auf das zu verweisen, was schon genugsam ausgeführt worden ist: daß eben hier das lebensphilosophische Prinzip einsetzt, das Dilthey vor Husserl voraus hatte und das durch Heideggers Bestimmung des Daseins als „In-der-Welt-sein" endgültig gesichert sein dürfte. Durch das „Ausgehen von Leben und Totalität" sollte ja, um an die Diltheyschen Formulierungen zu erinnern, die „künstliche Isolierung" des Subjekts aufgehoben werden, die die Lebensbezüge des „empirischen Bewußtseins" zerreißt (67, 128), die „Annahme einer Bewußtseinseinrichtung, in welcher das Verhältnis von Subjekt und Objekt als psychologisch ursprünglich gesetzt wäre". So wollte Dilthey (I, 418) den „Satz des Bewußtseins" durch den „Erlebnissatz" als den umfassenderen ersetzt wissen (VII, 230) — er umfaßt auch das „metaphysische Erlebnis".

Wenn hier noch ein Zweifel zurückbleiben mochte, da Heidegger das Festhalten an dem Cartesischen Prinzip als eine Dilthey und Husserl gemeinsame Rückständigkeit behandelt und bekämpft, so ist auch dies Bedenken jetzt leicht zu beheben und zwar dank der positiven Aufklärungsarbeit der vorwärtsgehenden Phänomenologie selbst. Denn das Verwirrende dürfte in dem gebräuchlichen, auch von den maßgebenden Phänomenologen bislang unbedenklich gebrauchten Ausdruck „Bewußtseinserlebnisse" liegen, der das vereint, was gerade zu scheiden ist: (intentionales) „Bewußtsein von ..." und „Erlebnis". Und diese Verwirrung wird durch schlichte („positive"!) phänomenologische Analyse beseitigt, sie ist von H. Lipps durchgeführt, der feststellt: „Es gibt überhaupt keine „Bewußtseins"-erlebnisse ... „Erlebnis" meint das, wo man dabei ist. Nur in der Welt kann etwas erlebt werden[1])."

Heidegger vermeidet überhaupt den terminus: „Bewußtsein", er sagt statt dessen: „In der Welt sein", aber bei dieser anscheinenden Antithese steht zwischen inne der Begriff: „Erlebnis". Und wenn man der Ausbildung seiner Terminologie nachgehen wollte, so würde sich diese Vermittlung auch positiv herausstellen (in den Schriften seiner Schüler, die vor der Veröffentlichung von „Sein und Zeit" verfaßt sind, wird das deutlich).

Aber dies ist nun nicht die entscheidende Frage, auf die uns Husserls logisches Werk hindrängt. Es geht vielmehr um die Bedeutung des „rein theoretischen Interesses", das uns hier in seiner ganzen Stärke, freilich auch mit der Selbstsicherheit des in der „strengen Wiissenschaft" lebenden Logikers entgegentritt. Daß Husserl sich mit seiner „transzendentalen Logik" als Fortsetzer nicht

[1]) H. Lipps, Zur Frage der psychologischen Eigenart der sog. Naturvölker, dies. Zs. IV, 60 — Diese Bemerkungen ergänzen in willkommener Weise die von M. Geiger angegebene Unterscheidung zwischen psychischer Realität und Erlebnis, Fragment über den Begriff des Unbewußten, Husserls Jahrb. IV (1921).

Digitized by Google

eigentlich von Kant, sondern von Descartes (zusammen mit Hume) begreift, das weist auf diesen Punkt hin: auf den eigentlichen Zusammenhang des Absolutismus der Subjektivität mit der rationalistischen Tradition der abendländischen Philosophie.

Bei Descartes selber ist freilich — das betonten wir bei der ersten Erörterung der systematischen Aufgabe (25) — das Selbstbewußtsein des Einzelwesens gar nicht der absolute „Anfang" der Philosophie, sondern nur der vorurteilslose „Beginn" des denkerischen Weges, der zu dem eigentlichen Anfang hinführt. Denn so unbedingt, absolut gewiß auch das Wissen ist, das mich meiner Existenz versichert: in eben diesem Wissen von mir selbst finde ich mich als bedingt und endlich und werde durch mein Wissen vom Unendlichen notwendig hinausgewiesen über mich selbst und die Gedankenwelt, die nur mir gehörte. So ist auch bei dem berühmten „Brückenschlagen" des Descartes die tragende Überzeugung: daß es einen Weg vom Ich zur Welt, sowie von der den Gedanken selbst immanenten „Wahrheit" zur Wirklichkeit nur über Gott gebe, Gott als das absolut unendliche Wesen, von dem ich und die Welt bedingt bin. Aber sein Ziel war doch eben, die Gedankenmäßigkeit dieser Wirklichkeit zu begründen, also den griechischen Glauben an den ‚absoluten', d. h. vollkommenen Vernunftzusammenhang der Welt, den Platon als die einmütige Überzeugung „aller Weisen" ausgesprochen hat („Nus ist König des Himmels und der Erde"), erneut in sein Recht einzusetzen, nachdem er seine Selbstverständlichkeit verloren hatte durch den christlichen Glauben an die absolut unendliche Willensmacht des Schöpfergottes. Er stellte ihn her, indem er die Selbstgewißheit des Verstandes, der in der Klarheit die Wahrheit besitzt, als eine sittlich-religiöse Gewißheit und die Gedankenmäßigkeit der Welt in ihrer mathematischen Ordnung als eine göttliche Legislation begriff.

Dieser „weltanschauliche" Untergrund einer ethisch-idealistischen „Lebensform" fällt bei Husserl aus der Anlage der Systematik aus. Den Logiker, dessen Erkenntnisideal die Idee einer „definiten" Mannigfaltigkeit ist — die Idee „eines unendlichen Gegenstandsgebietes, für das es Einheit einer theoretischen

Digitized by Google

Erklärung" durch ein vollständiges Axiomensystem gibt (82) — beunruhigt nicht das Rätsel der Existenz des Endlichen, das den Metaphysiker quält.

Heidegger wird das heraufholen. Husserl glaubt rein analytisch aus dem Wesen des „Bewußtseinslebens" erweisen zu können, daß dieses „absolute" Leben „auf Vernunft angelegt" ist. Die ‚Vernünftigkeit des Wirklichen' verdünnt sich ihm zu der „beständig vorgezeichneten Präsumption, daß die Erfahrung im gleichen konstitutiven Stil beständig fortlaufen werde" (222, 196). Der Begriff des „einheitlichen Erfahrungsbodens", auf den die formale Logik rekurrierte, entäußert sich der in ihm enthaltenen Antizipation der Totalität (des Überschritts über „das Seiende im Ganzen", wie Heidegger es fassen wird) und entschlägt sich vollends des (wie wir meinen) hier einschlägigen ‚metaphysischen Wissens'. Aber wenn er solchermaßen bei seinem Vorhaben, die Intention des Descartes ganz rein und konsequent zu verwirklichen, den Hintergrund versinken läßt und nur eine Fläche greift, so ist das doch die zentrale Fläche, nämlich die, wo die heterogenen cartesischen Tendenzen sich zur Einheit der Bedeutung wenden. Denn bei Descartes konzentriert sich nun das Problem des Aufbaus der Philosophie in der Aufgabe, den (christlich bedingten) Einsatz bei der inhaltlich bestimmten Subjektivität — wo cogitationes soviel besagt wie „Bewußtseinserlebnisse" — mit der antiken Vormacht der reinen Theorie zu vereinen. Und da setzt das Cogito sich in einem spezifisch logischen Sinn durch: in dem Sinn, den die Descartes-Interpretation der Marburger Neukantianer herausgearbeitet hat und der im Hinblick auf die objektivierende Leistung des „Denkens" bestimmt ist: daß das „Denken" aus eigener Kraft die (angeblich rein subjektiven) Erlebnisse erst gegenständlich macht und so über die Begrenztheit eines Sektors hinaus über den ganzen Kreis der Cogitationes sich erstreckt. Von da aus wird der Beginn mit dem Cogito nun doch zum Anfang; dem Anfang der Philosophie mit dem intellectus ipse.

„Wer sich einmal das Problem stellt, alle Erkenntnisse, zu denen der menschliche Verstand zureicht, zu untersuchen, der wird finden, daß nichts früher erkannt werden kann als der Intellekt, da von ihm die Erkenntnis alles übrigen abhängt."

Ist es prinzipiell etwas anderes, wenn Husserl das „absolute Leben" als inten-

Digitized by Google

tionales kennzeichnet und dementsprechend den „konstitutiven" Charakter der Phänomenologie durch die „Wesenskorrelationen von Bewußtsein und Sein" bestimmt? Der Phänomenologe, der durch seine Lehre von der Evidenz die platonisch-cartesische Trennung des Denkens von der Wahrnehmung endgültig aufgehoben hat, läßt doch den Vorrang der rein theoretischen Erkenntnis selber unangetastet. Es bleibt dabei, daß bei allem Wissen, auch dem, das vollzogen sein will und im Vollzuge sich verwirklicht, das Gewußte ungebrochen in der Stellung eines Gegenstandes der Erkenntnis, als subiectum von Prädicationen muß auftreten können. Ja Husserls Werk ist geradezu ein Musterbeispiel, an dem das, was unter einer solchen erkenntnismäßigen Einstellung zu verstehen ist, studiert werden kann.

Denn das betrifft nicht bloß die Anlage der formalen Logik, die, wie zu Beginn angegeben wurde, vom Urteil aus entworfen ist, sondern alle entscheidenden Aufstellungen sind davon durchherrscht. „Ich, der Denkende", für den aus je eigener „Bewußtseinsleistung" Natur und Leib und Seele, Menschengemeinschaft und Kultur, und Gott und Welten sich konstituieren — dieses „absolute Ich" Husserls ist (das wurde schon angedeutet) nach dem Bilde des für sich allein reflektierenden Denkers geformt, der entschlossen ist, sich nur dem zu unterwerfen, was er „einsehend durchdenkt" (205), und der bei solcher Besinnung z. B. auch darauf stößt, daß die Phänomenologie mit zu dem „in ihm" Konstituierten gehört (234). Ja der Nerv des „lebendigen Wissens", die Lehre von der Evidenz, wird davon tangiert. Husserl stellte die Evidenz in den Zusammenhang der Erlebnisse ein — kein „Bewußtseinsleben", auch ein tierisches nicht, kann ohne Evidenz (im Sinne von „Selbstgebung") sein (255) —, und er fand dementsprechend das Unzulängliche in der geläufigen Lehre von der Intentionalität des Bewußtseins darin, daß in ihr nicht „ein Zusammenhang von Leistungen" gesehen wird (217). Aber worin besteht nun diese „mein ganzes Bewußtseinleben in seiner Ganzheit" umfassende „Einheit leistenden Lebens"? Zweierlei macht sich hier geltend und wird auch von Husserl ausdrücklich herausgestellt.

Zunächst die Verbindung verschiedener Akte durch die Richtung auf einen

Digitized by Google

gemeinsamen Gegenstand: die „offen endlose Mannigfaltigkeit möglicher Bewußtseinsweisen" ist verknüpfbar in der „Einheitsform der Zusammengeltung (con-positio)", als Bewußtsein von „demselben", wie anderseits der Gegenstand selbst sich nur in einer Mannigfaltigkeit einander fordernder intentionaler Akte, als deren „Identitätspol" aufbaut. In diesem Sinne ist Intentionalität eine „synthetische Einheit der Einzelimpulse psychischen Lebens" (143, 218, 232). Die Evidenz aber gehört in diesen Zusammenhang hinein, weil ihre „objektivierende Leistung", das — vermeintliche oder wirkliche — Haben der „Sache selbst", die Erfüllung, „Verwirklichung" dessen ist, wonach die Intention hinlangt. — Damit ist bereits der andere Grundzug des Zusammenhanges angezeigt. Husserl bezeichnet ihn mit Dilthey als „teleologische Struktur". Aber dieser Begriff, dessen Aufhellung bei Dilthey so schwierig war, weil er ein hinweisender Ausdruck für das „aufwärts Liegende" der Lebensrichtung war, ist hier durchsichtig, weil er auf die rein diskursive Ebene gestellt und dadurch eingeschränkt ist.

Die Evidenz wird ganz universal zum immanenten Ziel des (ins Tierische zurückreichenden) „Bewußtseinslebens" gemacht in Konsequenz des primären Ansatzes der Intentionalität. Da diese als das „Eigenwesen" (nicht bloß des „Bewußtseins von ....", sondern schlechtweg) der „Bewußtseins-Erlebnisse" angesetzt ist, kann die Evidenz, in der die intentionale Richtung auf den Gegenstand durch das Gewahrwerden der Sache selbst zu ihrem Ziel kommt, als Ziel alles Erlebens, alles „leistenden Tuns" hingestellt werden. Zwar macht sich auch bei Husserl die ‚Deutigkeit' des Wortes: „Intention" geltend, dessen weitreichender Sinn die Richtung auf Lebenserfüllung sowie auf optimale Ausgeprägtheit der Gestalten im Lebensraume umfaßt, aber diese Verwendung — „in jedem leistenden Tun liegt Intention und Verwirklichung" (157) — wird sofort verengt, indem das zu verwirklichende Ziel dahin bestimmt wird, den Gegenstand zu erfassen, zu „richtigen Meinungen" zu gelangen. Damit zugleich löst sich die Dynamik des Lebens, die in der Spannung von Intention (Streben) und Erfüllung liegt, in den intellektuellen Stufengang der Aufklärung auf: das Sichhindurchfinden des geistigen Trachtens zur Klarheit über seine

Digitized by Google

Ziele, ja zu diesen Zielen selbst wird, der maßgebenden Richtung auf Richtigkeiten entsprechend, zum ständigen Fortgang auf den Stufen: verworren, deutlich, klar.

Wir begegneten dieser Auffassungsweise schon in ihrer Konsequenz, wie sie sich bei der Beurteilung des Verhältnisses der Lebensphilosophie zur Phänomenologie geltend machte und wehrten sie ab (177) — hier treffen wir auf ihre Grundlagen. So kann Husserl erklären: durch die Evidenz hat

„das gesamte Bewußtseinsleben eine universale teleologische Struktur, ein Angelegtsein auf „Vernunft" und sogar eine durchgehende Tendenz dahin" (143).

Und historisch angesehen ergibt sich die Paradoxie, daß die Ermöglichung einer „wissenschaftlichen Transzendentalphilosophie" dem Verächter Kants, Franz Bentano zugeschrieben wird wegen seiner „Entdeckung" der Intentionalität (die übrigens bei Kant in ihrem heimischen Bereich, der „Vorstellung", klar genug herausgearbeitet ist).

Aber gerade für die Intentionalität des Bewußtseins muß die Ursprungsfrage gestellt werden. Husserls Schüler Heidegger stellt sie. Auf dem Diltheyschen Wege ergab sich der Fortgang genau an dem Punkte, wo Husserls Analyse in die Intentionalitätslehre einmündete, bei jener ersten Bestimmung des seelischen Zusammenhanges durch die „compositive" Einheitsform des Bewußtseins von „demselben". Da bekamen wir von Dilthey die Erklärung, daß die Einheit des Gegenstandes „zwar eine Bedingung für die Einheit des Erlebnisses" ist, aber zur Abgrenzung der Einheit des Erlebnisses nicht ausreicht (VI, 316; oben S. 134). So ging gerade hier, beim Problem der geistigen Einheitsbildung, die Analyse weiter. Sie führte auf die „Konstitution des Erlebnisses" durch Bedeutungsbezüge, auf die in ihr enthaltene Verbindung von Explikation und Schaffen, auf die „Objektivation des Lebens" als eine ursprüngliche, vortheoretische Art der Vergegenständlichung, die nicht durch den Intellekt, wenn auch nicht ohne ihn erfolgt, dank der Konzentration der Kräfte in der „gedankenbildenden Arbeit des Lebens" zu einem Zusammenhang, der seinen Mittelpunkt in sich selbst hat und nicht — wie bei der intentionalen Beziehung — „vom letzten Glied aus" gebildet ist. So ergab sich hier die Kon-

Digitized by Google

zeption der „Bedeutung" in dem wesentlich geschichtlichen Sinn einer Kategorie des Lebens. Die philosophische Rückwendung des Blickes aber traf, indem sie einer Objektivierung, die nicht Intellektualisierung ist, nachging, mit der rückwendigen Bewegung im Untergrund des Lebensverhaltens selber zusammen, ohne die das geschichtliche Geschehen, der „Weg vom Faktischen zum Ideellen" ein unauflösliches Rätsel wäre. — Auch Husserl macht jetzt, nach dem Übergang von der „naiven" Phänomenologie zur transzendentalen Analyse, von der Geschichtlichkeit des „Bewußtseinslebens" Gebrauch. Ja er bestimmt daraufhin den „völlig eigenartigen Charakter", der die transzendentale Konstitutions-Analyse als „genetische" gegenüber der „statisch-" intentionalen auszeichnet. Während die „statische Konstitution von Gegenständen auf eine schon ‚entwickelte' Subjektivität bezogen" ist, „enthüllt" die genetische den Zusammenhang von Leistungen, die „in der jeweils konstituierten intentionalen Einheit und ihrer jeweiligen Gegebenheitsweise beschlossen" sind als „intentionale Implikationen" oder, wie er sich terminologisch ausdrückt, als „eine sedimentierte Geschichte" (217, 221, 255). Aber dieser terminus allein schon verrät alles. Das reale geschichtliche Lebensgeschehen fällt aus der intentionalen Analyse heraus, zu einer Ablagerung erstarrend; statt jener Verbindung von Explikation und Schaffen, die in die kreisende Bewegung der hermeneutischen Analyse hineinzwang, bleibt es bei der Explikation des im Produkt implicite Enthaltenen und bei der entsprechenden einseitig rückläufigen Bewegung der Analyse in einem Stufengang durch schichtenmäßige „Verweisungen" vom Oberen, Zusammengesetzten zum Unteren, Einfachen. Und die untergründige, rückwendige Erinnerung selbst, an die die „Bedeutung" des Lebens gebunden ist, versinkt in der *mneme* als „Sedimentierung von Retentionen in die Gestalt ‚schlafenden' Bewußtseins". Wie sollte auch der Vollzug der genetischen Bewegung mit ihrer aus dem Unergründlichen kommenden Macht der Gliederung in die Wissenschaft der Logik eingehen können, wo die ganze Leidenschaft der „Wissenschaft" in der axiomatischen Bewältigung von Unendlichkeiten liegt? also da das Leiden liegt, wo den Griechen die Kraft erwuchs, den Weg der Philosophie zur Wissenschaft das erstemal zu bahnen (Fibel 275 f.).

215

Digitized by Google

Die eigene Macht der Theorie verlangt ihr Recht, Husserl mahnt uns daran und bekräftigt uns so in dem Desiderat, daß wir gegen die Herleitung der Erkenntnis aus dem Lebensverhalten bei Heidegger wie bei Dilthey geltend machten. Aber wem die Griechen nahe sind, wer Platon liebt und nichts Göttlicheres kennt in der Philosophie als Platons Werk, der wird zu scheiden wissen zwischen der eigentümlich griechischen Gestalt der Wissenschaft und dem in ihr sich darstellenden philosophischen Totalverhalten, in dem das Unendliche immer neu gegenwärtig wird.

3.

An Heidegger, dem die Griechen nahe sind, so daß er imstande ist, mit ihnen zu kämpfen, hatte uns befremdet, daß er sich über den uns beunruhigenden Gegensatz zwischen dem antiken Begriff des „Seienden" und der Konzeption des „Lebens" hinwegsetzte. So wehrten wir uns gegen die prinzipielle Richtung auf eine „Ontologie": und zwar sowohl speziell die „Ontologie des Daseins", die er als die gemeinsame, ihn mit der Diltheyschen Richtung verbindende Tendenz hinstellte — sie schien uns durch die Art unseres Wissens vom „Leben" geradezu ausgeschlossen —, als auch die „Fundamentalontologie", die er als das eigentliche Ziel hinstellte, als Ziel des Weges zur Philosophie, den der Interpret des Daseins bahnt: sie erschien uns als eine zwar noch undurchsichtige, aber von vornherein recht bedenkliche Bestimmung angesichts der antiken Tradition, an die sie ausdrücklich angeknüpft war, auf die sie aber doch sicherlich nicht einfach zurückkommen wollte trotz jener Bemerkung, daß die „wenigen elementaren Grundprobleme" der Philosophie „seit der Antike" unbewältigt seien. Wir vermuteten hinter diesen Festsetzungen einen bestimmten vorgefaßten, zu dem fortreißenden Vorgehen Heideggers nicht recht stimmenden Begriff der Philosophie. Und der inzwischen gewonnene Einblick in die Denkarbeit seines philosophischen Lehrers, in die Art, wie Husserl die „philosophische Bedeutung" seiner eigenen Leistungen versteht — „sie schaffen einen wesentlich neuen und streng wissenschaftlichen Stil der Philo-

Digitized by Google

sophie" (220) —, bestätigt nur jene Vermutung. Aber nunmehr hat auch Heidegger selbst das, was ihn bewegt, erneut zur Darstellung gebracht.

Wie einer, der das erste, mühseligste Stück eines gefährlichen Weges hinter sich hat, Ausschau hält, des Schweigegebots für den Wandernden sich entschlagend, hat er nach der Veröffentlichung des ersten — lediglich als Einleitung zu dem Werk konzipierten — Bandes von „Sein und Zeit" in schneller Folge eine ganze Reihe von Abhandlungen herausgebracht — darunter eine Durchleuchtung von Kants kritischem Hauptwerk auf die „Metaphysik" hin—, die in wachsender Klarheit die der Philosophie gestellte Aufgabe zeigen[1]). In ihnen gibt er auch eine authentische Interpretation des Vorhabens von „Sein und Zeit", so daß wir darüber des Nachfragens überhoben sind und uns auf die uns leitende Frage nach der Bestimmung der „Philosophie selbst" konzentrieren können.

Aber da tritt uns nun, ehe wir das Positive ergreifen können, erst noch einmal und gesteigert jene Schwierigkeit der Verständigung entgegen, die wir in der Auseinandersetzung zwischen Dilthey und Husserl verfolgten. Es ist, als sollte ein Exempel statuiert werden für den hermeneutischen Charakter der philosophischen Formulierungen, den wir einmütig mit Heidegger betonen (5. 96), den wir aber noch immer nicht genügend beachteten, so daß er sich gegen uns kehren möchte, um uns ad absurdum zu führen wie durch einen indirekten Beweis seiner selbst. Denn wenn wir uns an die Formulierungen halten, in denen die Entscheidung auf eine Alternative gebracht wird, sei es von Heidegger, sei es von uns, und solchermaßen Stellung und Gegenstellung konfrontieren, kommt ein geradezu groteskes Bild der gegenwärtigen Situation heraus.

Es handelt sich noch einmal um Ontologie und Logik. Daß Heidegger die Aufgabe der Philosophie einer „Fundamentalontologie" zudiktiert und sie nicht einer Logik „im transzendentalen Verstande" überließ, erklärten wir für ent-

[1]) Vom Wesen des Grundes, in der Festschrift für Husserl (zit.: „G.") — Kant und das Problem der Metaphysik (zit.: „K.") — Was ist Metaphysik? Antrittsvorlesung (zit.: „M."), sämtlich 1929.

Digitized by Google

scheidend. Diese Erklärung bezog sich auf den wiederholt betonten geschichtlichen Zusammenhang der Lebensphilosophie über Fichte zurück zu Kant hin, war also einfach ein Bekenntnis zu Kant, nur mit dem — heute kaum noch zu betonenden — Vorbehalt, daß die kantische Verbindung der neuen „transzendentalen" mit der alten „allgemeinen und reinen" Logik für uns nichts Verbindliches hat, im Gegenteil der Punkt des Anstoßes ist, da die „von innen", aus den sachlichen Anforderungen der Theorie des Wissens kommende „Erweiterung der logischen Fundamente" die Auflösung der überlieferten Morphologie des „Urteils" mit sich bringt. Und nun werden wir durch die Aufklärung, die Heidegger über seinen ehedem noch unbestimmt gebliebenen Begriff der Ontologie jetzt gibt, gleichfalls auf Kant zurückgewiesen. „Fundamentalontologie" meint nichts anderes als Transzendentalphilosophie. Heidegger gebraucht jetzt „ontologisch" gleichbedeutend mit „transzendental", seine Schrift über „Kant und das Problem der Metaphysik" ist mit dazu bestimmt, als eine elementare Einführung in das Problem von „Sein und Zeit", zu dienen, das dort in Anknüpfung an Platon und Aristoteles exponiert worden war. Und auch für das Recht, den scholastischen Grundbegriff trotz der Abkehr von der antiken Ontologie weiterhin zu verwenden, beruft er sich auf Kant selber, auf dessen Einteilung des „Systems der Metaphysik" in der „Architektonik der reinen Vernunft". Das ist nun wohl an sich für uns eine Bestätigung der Gemeinsamkeit und auch historisch angesehen nichts Befremdliches: der Bruch mit der antikantischen Tradition der Brentano-Schule, den Husserl vollzog und den vorher schon Höfler offiziell verkündete, hat sich vollendet. Aber die Unstimmigkeit, die hier zurücktritt, kehrt nur um so härter bei dem Gegenbegriff zur Ontologie, der Logik wieder. Heidegger negiert die transzendentale Logik. Und wenn wir das ins Auge fassen, kommt das groteske Bild eines Kampfes heraus, in dem die Situation sich derart verschoben hat, daß Spieler und Gegenspieler ihre Rollen miteinander vertauscht zu haben scheinen.

Die Lebensphilosophie hat — wiederum nach dem Kant-Fichteschen Vorgang — mit dem aus der Antike überkommenen Primat der Logik gebrochen, wie sie überhaupt einen absoluten „Anfang" der Philosophie leugnet; das ho-

Digitized by Google

ben wir zu Beginn hervor und fanden uns hierin einstimmig mit Heidegger (37). Aber sie sollte ihre philosophische Zulänglichkeit nun gerade darin zeigen, daß sie die Kraft zur Erneuerung der Logik besitzt, ja die Kraft, der ursprünglichen Konzeption des „Logos" gerecht zu werden, in der die gegensätzlichen Wesenszüge der Philosophie vereint sind: die Aufklärung der Gedankenmäßigkeit und Bedeutsamkeit und das metaphysische Wissen vom Unergründlichen (51). So war uns in Diltheys Bemühungen um die Grundlegung der Theorie des Wissens dies das philosophisch Entscheidende, daß er mit seiner Darlegung der „Kategorien des Lebens" in das logische Zentrum vorstieß, daß er die Aufgabe in Angriff nahm und nicht bei einer bloß negativen Stellung verblieb wie z. B. Bergson mit seiner Zuordnung der reinen Logik zum Verstand und der „toten Materie". Und eben durch diese Konzentration auf das Logische kam, so mochten wir meinen, die Diltheysche Richtung, vom „Leben" ausgehend der phänomenologischen Bewegung entgegen, die umgekehrt von der formalen Logik ausgegangen war, aber durch Vertiefung in deren Grundlagen in die Mitte der Transzendentalphilosophie gedrängt wurde. Diese vereinende Mitte öffnete sich uns auch bereits greifbar, als wir Diltheys Lebenskategorie der „Bedeutung" mit Heideggers „Existenzialien" zusammentreffen sahen. — Von der Gegenseite her betrachtet: an Heideggers erstem Auftreten war das Auffälligste gewesen, daß in ihm, dem Schüler Husserls, aus dem Lager der reinen Logiker und Kämpfer für die strenge Wissenschaftlichkeit der Philosophie ein mit dem ganzen Rüstzeug dieser „wissenschaftlichen" Schultradition ausgestatteter Denker kam, der sich für das Recht der dort bekämpften lebensphilosophischen Tendenzen einsetzte. Nunmehr erklärt er ausdrücklich: „Der ‚Logik' ist ihr von alters her ausgebildeter Vorrang in der Metaphysik genommen. Ihre Idee wird fraglich". Er sieht, daß dies in der Konsequenz von Kant liegt. Und, als wollte er die reinen Theoretiker parodieren, die im Namen Kants (wie Rickert) oder Platons (wie Husserl) die Logik gegen die Philosophie des Lebens stellten, sagt er von der Kritik d. r. th. V.: „Diese selbst erschüttert die Herrschaft der Vernunft und des Verstandes". Aber indem er nun seine eigene Bestimmung der „Metaphysik" aus

Digitized by Google

Kant heraus entfaltet, ergibt sich ihm eine Absage an die Logik, die er zuspitzt bis zu dem Verdikt: „Die Idee der ‚transzendentalen Logik' ist ein Unbegriff" (Kant 233). Dieser Bannspruch ergeht in demselben Moment, in dem dieser „Unbegriff", mit dem wir die von der Lebensphilosophie her gestellte Aufgabe zu formulieren suchten, zugleich bei Husserl als Titel seines neuen Entwurfs der philosophischen Grundlegung auftritt und der Begründer der Phänomenologie seine Überzeugung zusammenfaßt: „Die Logik zur Führung berufen". Es ergibt sich so etwas wie eine gemeinsame Front von Dilthey und Husserl, gegen die Heidegger steht, dessen Umwendung der phänomenologischen Richtung uns zunächst als eine Radikalisierung der Diltheyschen Tendenzen erschien. Während Husserl seinerseits von seiner eigenen Stellung aus sowohl Heidegger wie Dilthey, den aufständigen Schüler und den ruhelosen Bundesgenossen gleichermaßen hinter sich zurückbleiben sieht: wegen der Bindung an Mensch und Welt, von der sie nicht loskommen, so daß ihnen das Wesentlichste der „konstitutiven Phänomenologie" entgeht — eben die Kraft der Entweltlichung, die Methode der „Reduktion", die die Grundlage für die Möglichkeit von Theorie überhaupt und also der einzig mögliche Boden der Philosophie in eins mit der Wissenschaft ist. —

Soll der legendarische Streit der Philosophen, der die Metaphysik verdächtig machte, an dem die Erkenntnistheorie, die von ihm erlösen wollte, entzweiging, auf der hohen Ebene der „phänomenologischen Forschung" wiederkehren? Ein Schauspiel zur Belustigung für den Skeptiker, den Husserl ad absurdum führen wollte! Aber wir haben ja den Zwischenakt nur deshalb eingelegt, um zu zeigen, daß diese ganze Form der Diskussion, wo der eine bejaht, was der andere verneint, den Weg zu einer objektiven Entscheidung verlegt, weil dabei der Kampf zu einem Rechtsstreit gemacht und so das gemeinsam Gesuchte, das nicht rein diskursiv faßbare Ganze, innerhalb dessen die Auseinandersetzung sich thesenhaft bewegt, willkürlich ausgeschaltet wird. Die Komik der Situation, die dann herauskommt, liegt darin, daß der Einzelne, in seiner Rolle befangen, nicht sieht, wie „die Philosophie selbst" in dem Gegeneinander der Thesen sich versteckt und ihr Spiel mit uns treibt. Von sol-

Digitized by Google

cher Befangenheit des Drinnenstehenden sollte uns die geschichtliche Betrachtung durch die Distanz, zu der sie verhilft, befreien, indem wir uns in die Bewegung des Ganzen hineinstellen, das durch den Streit, den Streit von Nächstverwandten hindurch sich zum Ziele hinfindet. Da kommt es darauf an, die Auseinandersetzung von allgemeinen Festsetzungen fort auf sachlich entscheidbare Fragen, die an einer bestimmten Stelle in dieser Bewegung auftreten, zu konzentrieren.

So machten wir den Versuch, die immanente Entwicklung der Arbeit an der philosophischen Grundlegung bei dem Begründer der Phänomenologie in ihrem jetzt vorliegenden Ergebnis, in Husserls Entwurf einer „transzendentalen Logik" zu verfolgen. Da stießen wir auf bestimmte, wie uns scheinen will objektiv entscheidbare Probleme, bei denen wir uns mit Husserls Lösung nicht zufrieden geben konnten; die von ihm selber betonte, ja überbetonte „Radikalität" der Analysen schien uns geschmälert zu werden durch gewisse Vorgriffe, die freilich die Kehrseite einer noch unüberwundenen Stärke — der Macht der reinen Theorie — waren, wo uns aber Dilthey unbefangener zu blikken und tiefer vorzudringen schien. Und an eben diesen Punkten, wo uns ein Ungenüge blieb, ergab sich wie von selbst der Vorblick auf Heideggers Werk. Er hat hier die Schranken durchbrochen: bei der Lehre von der Intentionalität des Bewußtseins, dem Vorzug des rein theoretischen Interesses, der Gleichsetzung der Metaphysik mit der absoluten Wissenschaft. Aus diesen Lossagungen dürfte sich die Leidenschaftlichkeit der Absage an die „Logik" erklären. Sie muß uns verwundern bei einem Denker, dessen ganze Art, die Philosophie zum Gegenstand zu machen, von der Macht der Logik über ihn zeugt. Aber sie hat doch ein tieferes Motiv: in der Konzeption der „existentialen Analytik", mit der er uns beschenkt hat. Sie kommt aus einer Region jenseits des schulmäßigen Fortgangs, aus jener befreienden Weite, in der sich Dilthey mit seiner „elementaren Unruhe" zum „Leben" bewegte. Da handelt sichs nicht mehr um eine rein immanente Entwicklung in bestimmter Richtung, eine Entschränkung des anfänglichen logischen Horizontes der phänomenologischen Untersuchungen, wie sie in anderer Weise schon von Scheler voll-

Digitized by Google

zogen war, — aber ist es nun etwa ein stetiger Übergang in die von Dilthey gezogenen Kreise? eine „Aneignung" der Lebensphilosophie von seiten der Phänomenologie? Auch das kann nicht der Fall sein, wenn anders es sich, wie wir zu zeigen suchten, um einen geschichtlichen Vorgang der Vereinigung des Heterogenen handelt. Sie kann nicht kampflos kommen. Und auch der Herd des Kampfes ist schon zutage getreten. Er liegt an derselben Stelle, wo die allgemeinste Übereinstimmung zu finden war, die Übereinstimmung im methodischen Prinzip, von der wir ausgingen: „Sich an die Sachen selbst halten" (Husserl) — „Sich den Dingen selbst ohne Etikette vis-à-vis setzen" (Dilthey). Als wir zu Beginn (36) diese analogen Formulierungen zusammenstellten, sahen wir über den Gegensatz hinweg, der sich uns inzwischen in die Mitte gedrängt hat. Das phänomenologische Prinzip des Zurückgehens auf die „Sachen" selbst ist — vermittelst des Begriffs des „Phänomens" als des sich selbst von sich aus Zeigenden — an die Methode der „Reduktion" gebunden, die wir bei Husserl bis in ihre transzendentale Vertiefung zur ‚entwirklichenden Realisierung' verfolgen konnten. Dilthey dagegen will gerade „die Dinge selbst und die Welt selbst" außerhalb aller „bereits existierenden Ideen" über sie zu Gesicht bekommen, und kennzeichnet die „Zergliederungskunst der Wirklichkeit, die den Philosophen ausmacht" so: es ist ein „Sich immer tiefer Einbohren in die geschichtliche Wirklichkeit, ein immer mehr aus ihr Herausholen, immer weiter sich über sie Verbreiten" (VII, 118; VIII, 218). Um diesen Gegensatz zieht sich die Entscheidung zusammen.

Sie soll aber wiederum keine bloße Streitsache sein wie bei der alten standpunktlichen Schul-Alternative: Apriorismus — Empirismus, sondern der Gegensatz kommt in Bewegung, weil er das bewegende Moment der Entwicklung auf beiden Linien ist. Bei Dilthey zeigte sich das in der Problematik des Begriffs der Wissenschaft, den er, der Antimetaphysiker, mit Husserl zu teilen glaubte, während es doch kaum faßlich ist, wie zwei Denker, die eine entgegengesetzte Stellung zur Metaphysik einnehmen, „au fond dieselbe" philosophische Wissenschaft im Sinn haben mögen. Auf das Verhältnis von Metaphysik und Erfahrungswissenschaft, die Dilthey trennen wollte, kam es da an.

Digitized by Google

— Von Husserl her zu Heidegger hin aber macht sich jener Zug der Bewegung darin geltend, daß hier nunmehr gerade dies beides auseinandertritt, was dem Logiker zusammenfiel: Metaphysik und Wissenschaft. In striktem Gegensatz zu Husserls logischem Ideal erklärt sein Schüler: „Die Metaphysik darf nicht an der Idee der Wissenschaft gemessen werden" (M. 27). Das entspricht nun wohl dem lebensphilosophischen Angriff gegen die Universalität des Szientifischen, der von Dilthey unter dem Zeichen der „Weltanschauung" vorwärtsgetragen wurde. Bei ihm hing das mit der gesunden Skepsis zusammen, in der seit alters „ein überlegenes weltmännisches Bewußtsein von der irrationalen vielartigen, nie auf festen Grund führenden Leidenschaftsnatur" unseres Lebens ist[1]). Auch Heidegger nimmt den Skeptizismus ernst, begnügt sich nicht wie Husserl mit der platonischen Peritrope. Und wir werden sehen, wie tief hier, trotz seiner ontologischen Richtung auf restloses Durchsichtigmachen der „Grundbewegtheit" des Daseins, die Übereinstimmung ist: es geht um die Einsicht, daß die Philosophie nicht auf festem Grunde darf bauen wollen. Aber auch da wirkt nun wieder jener Gegensatz herein, der im Begriff der Wissenschaft lokalisiert ist, wo Husserl die phänomenologische Reduktion als Grundlage der Möglichkeit von Theorie überhaupt nahm gegenüber dem „naiven" Diltheyschen Eindringen in die Wirklichkeit.

Dieser Gegensatz reicht tiefer als die verschiedene Stellung zur „Metaphysik". Denn die war bei Dilthey und Husserl gleichermaßen durch den Hinblick auf die Wissenschaft bestimmt: um ihretwillen behauptete der eine, was der andere leugnete, die Möglichkeit einer „allgemeingültigen" Metaphysik. Nachdem nun Heidegger damit gebrochen hat, die Metaphysik primär an der Wissenschaft zu orientieren, ist auch hier die Bahn frei geworden für ein grundsätzliches Einvernehmen. So erklärt er:

„Nur wenn die Wissenschaft aus der Metaphysik existiert, vermag sie ihre wesenhafte Aufgabe stets neu zu gewinnen" (M. 27).

Um dieses ursprüngliche Verhältnis ist es auch uns zu tun; es anzuerkennen, dahin muß man, das soll sich uns noch zeigen, auch von Dilthey her notwendig

[1]) Von den Gestaltungen der Persönlichkeit (1911) a. a. O., S. 122.

Digitized by Google

kommen und kann dahin kommen, da, wie schon einmal betont wurde, in seiner lebensphilosophischen und geisteswissenschaftlichen Aktion der von ihm vorgetragene Gegensatz zur „Metaphysik" gar nicht liegt. Es geht dabei nicht um das Wort „Metaphysik", sondern um die für Philosophie und Wissenschaft entscheidende Sache. Das aus der Antike überkommene Wort ist wegen des Mangels an eigener Bedeutungssubstanz infolge seiner konventionellen, alexandrinisch zeichenhaften Bildung dazu angetan, sich widerstandslos den verschiedensten Bedeutungen zu fügen, und die Verwirrung, die da im Sprachgebrauch herrscht, nicht bloß in der literarischen Mode, sondern auch in der stilbildenden Werkstättenarbeit, zeigte sich uns darin, daß Husserl zu Dilthey sagen konnte:

„Was Sie als Metaphysik bekämpfen, ist etwas anderes wie das, was ich als Metaphysik zugestehe und treibe."

Umso entscheidender ist es, wenn nun auf beiden Linien sich die Sache selbst, die sog. „Metaphysik" als etwas Eindeutiges, Unverwechselbares herausstellt. Das betrifft dann die Grundstruktur der Philosophie überhaupt, und wenn wir darin mit Heidegger zusammenkommen, dann hat unsere Auseinandersetzung ihr Ziel erreicht. Hierüber zur Klarheit kommen, das bedeutet nun aber zugleich, jenen Gegensatz zurechtstellen, der uns von Dilthey und Husserl her verfolgte zwischen der „Philosophie der Wirklichkeit" und der entwirklichenden Wesenserkenntnis.

Er ist bereits in Bewegung gekommen, da das Ideal der absoluten, mit der Metaphysik einigen Wissenschaft, auf das die „phänomenologische Reduktion" bezogen war, im Fortgang der Phänomenologie zur existentialen Analytik hinfällig geworden ist, und anderseits der metaphysische Zug in Diltheys Forschung uns vor die Frage gestellt hat, welche Bewandtnis es mit seinem „Lebenspositivismus" habe. Beweglich geworden, konnte dieser Gegensatz sich vor uns verstecken: er steckte hinter jenem Zwischenspiel der Thesen und Antithesen, in dem das einmütige Anliegen der Philosophie uns zu entschwinden drohte, so daß das Vexierbild der Situation herauskam: von Heideggers Ontologie des Daseins aus gesehen Husserl mit den Vertretern der Lebensphilosophie

Digitized by Google

zusammen auf dem verfehlten Wege zu einer transzendentalen Logik hin, von Husserls Vormachtstellung der reinen Theorie aus gesehen Heidegger mit Dilthey zusammen auf der abschüssigen Bahn einer Anthropologie, weil er den echten philosophischen Halt der phänomenologischen Reduktion aufgegeben habe. Und nun will uns scheinen, daß diese Verwirrung sich löst und zugleich unsere Stellung gegen die Fundamentalontologie gestärkt wird, wenn wir die noch übrige Möglichkeit hinzutun und, dem geschichtlichen Gang entsprechend, von Dilthey aus Heidegger mit Husserl zusammensehen. Dann stellt sich nämlich heraus: seine Ausrichtung der Philosophie auf die Fundamentalontologie, die er jetzt des näheren bestimmt hat durch Unterordnung unter den Begriff: „Metaphysik des Daseins" — einen zweideutigen Oberbegriff, da er nicht bloß die „Metaphysik über das Dasein" meint, sondern „das verborgene Geschehen der Metaphysik im Dasein selbst", mit dem jene verbunden bleibt (K. 221) — steht gar nicht im Gegensatz zu Husserls Reduktionsmethode, sondern behält sie vielmehr bei und führt sie mit sich, um sie aus ihrem heimischen Bereich, dem der reinen Theorie, fort in den Boden des Daseins zu versenken. Demzufolge verliert dann die reine Theorie, der gleichsam die Seele entführt ist, ihren eigenen Stand, und die ganze umfassende Sphäre der Kontemplation entfällt aus der „Metaphysik des Daseins". Dies aber: die Theorie und die Kontemplation überhaupt sind gerade die Mächte, denen wir auf dem geschichtssystematischen Weg vom Leben her zur Metaphysik hin gerecht werden wollten. Und wenn sich nun zeigen läßt, daß die Abwehrstellung, in der wir uns hier gegen Heidegger befinden, gerade darin gründet, daß er den Husserlschen philosophischen Kerngedanken, den wir in seiner eigenen, theoretischen Ebene belassen wollen, ins Existentielle verschiebt, daß also da ein Vorgriff im Spiele ist, den es zu durchschauen gilt: dann ist Hoffnung, daß unser kritisches Geschäft seinen Zweck erfüllt und ein Hindernis hinwegräumt auf dem von Heidegger geöffneten Weg zu der einenden Philosophie. Diese ganze Verknotung müssen wir jetzt langsam aufzudröseln versuchen.

Digitized by Google

I. Über den toten Punkt, bei dem die Diskussion durch den Widerstreit der Thesen: hie Logik, hie Ontologie! stehenblieb, kommen wir unschwer hinweg. Versetzen wir diese Bestimmungen, statt sie isoliert gegeneinander auszuspielen, in ihren Kontext zurück, so springt aus dem Streit vielmehr die gemeinsame Intention heraus. Zunächst in bezug auf das, was durch diese Zielsetzungen verneint werden soll. Heidegger mit seiner Richtung auf eine „Fundamentalontologie" erklärt (M. 22); „Die Idee der „Logik" selbst löst sich auf im Wirbel eines ursprünglicheren Fragens", während wir meinten, daß die „Ontologie" diesem Schicksal verfalle und gerade der Logos dem Wirbel standhalte, ja ihn vielleicht überhaupt erst recht erzeuge. Aber unter den gleichen Titeln ist da beiderseits jeweilen Verschiedenes gemeint: in der Abwehrstellung das Herkömmliche, bei der Bejahung aber eine neue Ontologie oder Logik. Was uns bei der von „innen sich erweiternden Logik im transzendentalen Verstande" vor Augen liegt, die Aufgabe einer umfassenden, auch die Metaphysik und „Weltanschauung" mit umfassenden Theorie des Wissens, die den wissenschaftlich unbekümmerten „Lebensphilosophen" gegenüber das Ziel der Objektivität festzuhalten vermöchte, braucht nicht noch einmal gesagt zu werden; die Aufnahme des überlieferten Titels rechtfertigte sich damit, daß der Begriff des Logos in seiner ursprünglichen philosophischen Bedeutung „so weitstrahlsinnig ist wie die Philosophie selbst" (52). Heidegger dagegen ordnet die Logik schlechtweg dem „Verstande" zu, dem Verstand oder dem „Denken", das „wesenhaft denken von etwas" ist (M. 11 f.), beschränkt sie also, Husserl folgend, auf den Bereich der intentionalen Beziehung auf Gegenständliches und stößt von da aus nun gegen „die Herrschaft der Logik in der Metaphysik" mit dem Argument vor, daß das, was in der ursprünglichen philosophischen Bewegung „offenbar" wird, „weder ein Gegenstand noch ein Seiendes ist" (M. 20). Das trifft uns nicht. Anderseits wird auch Heidegger nicht getroffen, wenn man die „Ontologie", auf die er hinauswill, seiner eigenen Exposition des philosophischen Grundproblems in „Sein und Zeit" folgend, bei der Anknüpfung an die aristotelische Tradition angreift; denn dann muß man, wie wir's schrittweise versuchten, diese Verbindung wieder abbauen auf die trans-

Digitized by Google

zendentalphilosophische Einstellung hin, mit der er sich von dem Transzendentalien-Begriff der scholastischen Ontologie fortbewegt. Er selbst weist jetzt ausdrücklich — in bezug auf die Kantische Grundlegung, an die er nunmehr sein eigenes Werk unmittelbar anknüpft — auf das Verfehlte hin, das der Einsatz bei der Ontologie hat, sofern diese

„bereits die zu einer Disziplin verfestigte Form dessen ist, was in derAntike als ein Problem der prote philosophia, des eigentlichen Philosophierens, stehen blieb" (K. 211).

Eben dies aber war unser erstes Argument, als wir uns gegen die Anknüpfung der philosophischen Aufgabe an die antike Lehrsubstanz wandten (14). Nur glaubten wir, noch weiter gehen zu müssen: daß auch die aristotelische Stellung der Grundfrage mit dem Satz: „Was ist das Seiende?" bereits die zu einem Problem verfestigte Form dessen sei, was in der ursprünglichen Bewegung des Fragens lediglich im Vollzuge zu ergreifen ist, eine diskursive Verfestigung des „metaphysischen Wissens" zum Gegenstand der Erkenntnis, die von Parmenides her für die abendländische Tradition des Idealismus maßgebend geblieben ist, bis Kant und Fichte sie aufzulösen begannen.

Heidegger fügt zu dem aristotelischen Begriff für das gewöhnlich „Metaphysik" Genannte, zu dem terminus: *prote philosophia* schlechtweg verdeutschend hinzu: „das eigentliche Philosophieren" (K. 211, 213). Diese Übersetzung muß uns als solche recht bedenklich sein. Denn sie verdeckt den logisch wesentlichen Unterschied zwischen der aristotelischen Form, der ‚aporetischen Kunst' der Problemdiskussion, und der mit dem „eigentlichen Philosophieren" gemeinten ursprünglichen metaphysischen Bewegung des Fragens. Diese Art, das vorschwebende Ziel in den aus der Tradition aufgenommenen Anknüpfungspunkt zurückzuverlegen, ist ein durchgängiges Bestandstück der Heideggerschen Interpretationstechnik. Es verrät sich hier an einem durchsichtigen Beispiel sein Verfahren, das uns bei unserm Hauptproblem, der existentialen Wendung der Ontologie, wiederbegegnen wird: das Ineinanderschieben der verschiedenen Ebenen. Aber rein auf die systematische Absicht hin angesehen, kommt uns jene angleichende Übersetzung nur zupaß: es soll dadurch eben das von der prima philosophia abgetan werden, wogegen auch

Digitized by Google

wir uns wandten. In bezug auf das, was verneint wird, besteht kein Gegensatz. Es kann aber unter den zwei gegensätzlichen Titeln verneint werden, weil es selber dies beides, Logik und Ontologie, in eins ist. Ist die vorkantische Tradition der Grundwissenschaft „Metaphysik" als Logik-Ontologie zu kennzeichnen — wie das im Hinblick auf die maßgebende Parmenideische Konzeption der Seins-Kugel geschah und inzwischen durch das neue logische Werk Husserls nur bestätigt wurde —, dann verschlägt es nichts, ob man dies einheitliche Ganze bei der einen oder der anderen Seite angreift, um es aufzulösen.

Aber nun das Positive, das „ursprüngliche Fragen" selbst! Hier bedarf es einer künstlichen Abstraktion, um uns der „au fond identischen" Philosophie zu versichern. Denn wenn wir uns an die konkreten für Heidegger charakteristischen Begriffe halten wollten, die gleich Scheinwerfern den Blick der im Dunkeln Wandelnden auf das stürmische Gefährt hinziehen, das da mit selbstsicherer Kraft seinen Weg nimmt, so bliebe uns nur übrig, zu konstatieren, daß mit dem Fortgang der Fahrt die schon in „Sein und Zeit" deutliche Entfernung von den Wegen, auf denen wir uns bewegen, sich nur noch vergrößert hat. Jene dichten, komplexen Lebensausdrücke, die uns trotz ihrer Formalisierung mit dem Gehalt einer bestimmten, immer einseitigen Lebensdeutung beschwert schienen: die „Last" des Daseins, die Geworfenheit, die Sorge, die Angst usw., haben jetzt ein dünneres, aber umso festeres Gewebe von einfachen Elementarbegriffen aus sich entlassen, mit denen die „phänomenologische Konstruktion" des Daseins — und in eins damit die Konstruktion der Metaphysik — bewerkstelligt wird. Als ein solcher Konstruktionsbegriff dient vor allem die Endlichkeit des Daseins, die aus der herkömmlichen Verbindung, mit ihrem Gegenbegriff, dem Unendlichen, losgelöst wird: in dem innersten Wesen der Endlichkeit ist die Wurzel unserer menschlichen Existenz zu finden, in ihm hängen Leben und Philosophie ursprünglich zusammen, es ist der Ursprung der Philosophie und ihr Grundthema zugleich. Die menschliche Möglichkeit, so etwas wie „Sein" zu verstehen und daraufhin dann philosophisch das Seinsproblem

Digitized by Google

ausdrücklich zu stellen: dieses den Menschen auszeichnende „Seinsverständnis ist das Endlichste im Endlichen", die „innerste Bedürftigkeit" des Menschen, und anderseits wiederum „der innerste Grund seiner Endlichkeit", sofern es „dergleichen wie Sein nur gibt, aber auch geben muß, wo Endlichkeit existent geworden ist" (K. 219).

Da könnte man irre werden, ob Scheler nicht doch recht hatte, als er notierte, Heideggers Unternehmen sei überhaupt nicht mehr Philosophie, sondern Theologie. Aber — ganz abgesehen von der Frage, ob dies ein „radikaler" Einwand ist, ob wirklich die Zeiten unwiederbringlich vorbei sind, wo der Philosoph sich als der wahre „Theologe" finden konnte —: daß hier wahre Philosophie im Gang ist und nicht ein geniales Gespinst von Metaphysiko-Theologie an uns vorübergeht, das war uns von vornherein sicher und ist uns inzwischen nur noch sicherer geworden. Die allgemeine Versicherung fanden wir in der geschichtlichen Betrachtung, die zeigt, daß Heideggers originaler Wille zugleich das Ganze der philosophischen Bewegung vorwärtsbringt. Dieses Fortrücken der Philosophie aber bedeutet, wie alles schaffende Vorwärtsgehen zugleich als Explikation ein Zurückgehen zum Ursprung.

Das „ursprüngliche Fragen" soll gegenüber der scholastischen Logik-Ontologie, ja auch gegenüber Kants noch immer mit dem überlieferten Formenglauben behafteter Konzeption der transzendentalen Logik wiedererrungen werden, wie es denn immer wieder neu errungen werden muß. Der heutige Weg dazu ist die Analyse des menschlichen Daseins: in diesem muß, wenn anders das Philosophieren nicht ein bloßer Luxus oder eine unverbindliche Betätigungsweise bestimmter, eben dazu begabter Völker und Individuen ist, der Grund zu finden sein, warum so etwas wie Philosophie innerlich notwendig ist. Heidegger glaubt diesen Grund begrifflich feststellen, ja von einer *arche* aus konstruieren zu können: die „Endlichkeit" des Daseins führt weiter zurück auf die Zeitlichkeit, während sie selber der menschlichen Lebenswirklichkeit vorangeht; denn sie ist das, „was ursprünglicher ist als der Mensch" (K. 219). Er denkt hier noch härter „ontologisch" als bei der Feststellung des ursprünglichen Fragens in dem Seinsproblem; denn dem wird die Spitze abge-

Digitized by Google

brochen durch die Erklärung, daß der Begriff „Sein" lediglich ein „Problembegriff" ist. Er rechnet es sich geradezu als Vorzug an, daß seine Analyse des Daseins keine unbefangene, möglichst allseitige Interpretation der menschlichen Existenz gibt, sondern von vornherein auf das Seinsproblem ausgerichtet ist; ohne dem wäre sie „richtungslos". Ja, während er sie anfänglich als „Vorbereitung" zur Fundamentalontologie (Metaphysik) faßte, also doch noch, wie es uns im Sinne liegt, den Weg vom Leben her zur Philosophie hin zu suchen schien, bestimmt er jetzt die Fundamentalontologie als „die erste Stufe der Metaphysik des Daseins" (K. 222). Beides kommt zur Deckung in dem einen beweglichen Punkt, auf den er das Verhältnis von Anthropologie und Philosophie ausrichtet: der Endlichkeit, Zeitlichkeit. Aber von dieser konstruktiven Tendenz und der mit ihr verbundenen eigentümlichen Lebensdeutung, die durch ihre gewaltige Einseitigkeit unmittelbar ergreift, berückt oder abstößt, müssen wir zunächst absehen, wenn wir mit ihr ins Reine kommen und das uns Fremde als einen innerhalb einer tieferen Gemeinsamkeit liegenden Gegensatz verstehen möchten.

Das bedeutet, sofern es um die „Philosophie selbst" geht, eine künstliche Abstraktion, die uns nur zu Zwecken der Verständigung zulässig scheint. Wir müssen die „ursprüngliche" philosophische Bewegung des Fragens, die Heidegger vollzieht und ans Licht stellt, rein auf ihre dynamische Form hin ansehen, losgelöst von dem besonderen gedanklichen Medium, in dem sie verläuft, sozusagen rein auf die innere Bewegungsform hin.

Das ist eine verstandesmäßige logische Operation, die wir nur als etwas Künstliches, der Sache selbst nicht Angemessenes gelten lassen können, sofern jenes radikale Fragen — daran halten wir fest — sich, indem es ausdrücklich wird, notwendig konkretisiert (18). Um adäquat zu verfahren, müßte man intuitiv, „synergistisch" verfahren, d. h. die verschiedenen, immer schon zur Bestimmtheit der Bedeutung gelangten, an konkreten Lebensbezügen oder Lebensdeutungen haftenden Ausdrücke desselben zusammenhalten, damit durch die Verschiedenheit der Bedeutungen hindurch dank ihrer Konvergenz das Eine Selbige sich als ihr gliedernder Grund aufschließe, dessen Ergreifen uns in die von ihm herkommende Bewegung hineinversetzt, — wie das durch den Vergleich mit der verbalen Grundbedeutung veranschaulicht wurde, nur daß im Unterschied zu dieser, bei der das Bestimmt-Unbestimmte ein Endliches ist, das Gehen in den ursprünglichen Gliederungsgrund ins Unergründliche führt (87. Fibel 29). Daß Heidegger hier — zur Beantwortung der Frage: „Was ist Metaphysik?" — prinzipiell anders verfährt, daß

Digitized by Google

er sich hier der totalen historischen Reflexion entschlägt, trotz seiner Aufnahme der Dilthey-Yorckschen These von der Einheit der systematischen und historischen Philosophie (402): das ist gerade der uns problematische Punkt, wo die ontologische Umstellung einsetzt, der wir beikommen möchten. So stoßen wir immer wieder, wenn wir das beiderseits Gemeinte zu identifizieren versuchen, mitten in der Gemeinsamkeit auf die sachliche Differenz, die schon genugsam erörtert wurde (69).

Isoliert vermögen wir den gemeinsamen Zug, den die philosophische Grundlegung nach der Auflösung der Logik-Ontologie erhält, nur in der Weise einer Analogie, als formale Entsprechung der beiderseits, in der „Metaphysik des Daseins" und der „Lebensphilosophie" maßgebenden Dynamik zu erfassen. Das aber reicht dann, will uns scheinen, so tief, daß auch die Sache der „Philosophie selbst" dadurch gefördert wird, wenn man versucht, es durch eine Abstraktion herauszustellen.

Das Entscheidende, worum es geht, wurde schon im voraus angegeben: die Philosophie darf nicht auf festen Grund bauen wollen, der Rückgang zum Ursprung bedeutet Realisierung, Vollzug des Wissens. Dies klar und genau zu sehen, ihm den „mystischen" (am rein diskursiven Denken orientierten) Anschein des Unausdrücklichen, Überschwänglichen zu nehmen, ist das gemeinsame Anliegen. Die Vorbereitung dazu liegt in dem Fortgang von den statischen Bestimmungen der überlieferten Logik zu den dynamischen der Lebenslogik, an den wir uns von Beginn an (41) hielten. Die da angelegte Übereinstimmung ist inzwischen durch die weiteren Erklärungen Heideggers noch viel deutlicher geworden.

Z. B., was die Abwehr der „falschen Gegenständlichkeit" der Philosophie betrifft: er beginnt seine Rede, die das Wesen der Metaphysik darlegen will, damit, daß nicht „über die Metaphysik geredet", sondern ein Weg begangen werden soll, auf dem „wir uns unmittelbar in sie versetzen lassen" (M. 7. Vgl. Fibel III. 28). Und wenn er die philosophische Grundlegung als „Metaphysik über das Dasein" bestimmt, so erläutert er das: „sie kann nie Metaphysik „über" das Dasein werden, so wie etwa die Zoologie über die Tiere handelt. Die Metaphysik des Daseins ist überhaupt kein fest- und bereitliegendes „Organon". Sie muß sich jederzeit unter Verwandlung ihrer Idee in der Ausarbeitung der Möglichkeit der Metaphysik erneut ausbilden" (K. 22. Also besagt „Lebensphilosophie" denn doch nicht so viel wie Botanik der Pflanzen!).
Oder dieselbe Stellung in bezug auf das Werk der großen Denker, wo jenes in der Logik des produktiven Denkens gegründete Ideal in Betracht kommt, einen Autor besser zu verstehen, als er sich selber verstand (115). Heidegger macht sich diese gefährliche Möglichkeit sehr zu nutze, besonders in seiner Kant-Interpretation, aber das verschlägt nichts für die Bestimmung

Digitized by Google

der hermeneutischen Aufgabe selbst: „dasjenige eigens sichtbar zu machen, was Kant über die ausdrückliche Formulierung hinaus in seiner Grundlegung ans Licht gebracht hat" (K. 193). Und daraufhin erklärt er prinzipiell: „in jeder philosophischen Erkenntnis muß nicht das entscheidend werden, was sie in den ausgesprochenen Sätzen sagt, sondern was sie als noch Ungesagtes durch das Gesagte vor Augen legt". Das entspricht unserm Versuch, den „sprichwörtlichen Aussagen" und der Form der „Evokation" ihr logisches Recht zuteil werden zu lassen (94). Er fragt in seinem Kant-Buch nach dem „eigentlichen Ergebnis" der KrthV und glaubt dasselbe in einem einzelnen Satz zusammenfassen zu können, aber dieser Satz will nicht einen bestimmten von Kant erkannten Sachverhalt als das Entscheidende festlegen, sondern auf die Frage antworten: „Was geschieht in der Kantischen Grundlegung?" (K. 195). Analog stellte sich uns die Frage vom ersten Auftreten der Philosophie an bei jeder Begegnung mit ihr: „was hat sich hier ereignet?"

Der ganze allgemeine Anblick der Lebenswirklichkeit der Philosophie ist konform: daß sie, wie wir es zu formulieren suchten, weder etwas rein ideell Darstellbares noch rein anthropologisch herleitbar ist (17). Denn nicht bloß jene falsche Gegenständlichkeit lehnt er ab, bei der ihre Selbständigkeit in den Zusammenhang ihrer rein theoretischen Probleme verlegt wird als etwas aus diesen Zusammengewirktes und in deren Diskussion sich aus sich selbst Fortbewegendes, sondern er geht auch gegen die umgekehrte (ihm von Husserl imputierte) Tendenz an, die philosophische Grundlegung einer Anthropologie zu überantworten. Gerade in der Beziehung zwischen beiden, „zwischen der Frage nach dem Wesen des Menschen und der Begründung der Metaphysik" liegt das Problem (K. 206), und dieser Zusammenhang führt zurück auf etwas im Menschen, auf grund dessen nur er Mensch ist (K. 220). — Das ist nach Heidegger „das Dasein" in ihm, das durch die Endlichkeit bestimmt und in seiner zeitlosen, in sich geschlossenen Grundbewegtheit von der Zeitlichkeit aus konstruiert werden soll, während uns das „von dem Menschen gelebte Leben" in dem unergründlichen Woher verschwebt, das erst zur Bestimmtheit der Bedeutung kommt, wenn ihm sein eigenes Jenseits, die in sich geschlossene Gestalt einer geistigen Welt, durch die immer geschichtlich bestimmte Konzentration der Kräfte abgerungen wird.

Aber in der Art, wie dieser Rückgang zum Ursprung genommen wird, ist nun trotzdem eine analoge Form, und darauf, auf das Eintreten in die Sphäre der Realisierung, sollte das soeben Zusammengestellte nur vorbereiten. So er-

Digitized by Google

gab sich, was die Diltheysche Richtung anlangt, für die Einheit von Metaphysik, Religion und Dichtung, die „in ihrem letzten Kern" begriffen werden sollte, daß dieser „Kern" ein „bestimmt-unbestimmtes" Gefüge ist, auf dem man nicht bauen kann, sondern das uns in die zirkuläre Bewegung des schaffenden Entfaltens hineinbringt. So wurde von dem Wissen, das in den „Untergrund" des Lebens, in den der Mensch einzukehren vermag, hineinleuchten möchte, gesagt, daß es „vollzogen" werden müsse und in seinem Vollzug zugleich „praktisch", für das Leben verbindlich und in es eingreifend sei: es „verwirklicht das, was in einem rein theoretischen Erkennen nur als Gegenstand auftreten kann".

Und das, was da verwirklicht wird, ist wiederum eine Bewegung: zu dem hin, „was gerade deshalb der Erkenntnis jenseitig, dem gegenständlichen Erfassen verschlossen ist, weil das Wissen von ihm derart ist, daß der von ihm Ergriffene dies Wissen nicht darf besitzen wollen, sondern es tun und treibend ins Leben setzen soll" (Fibel 116. 118).

Daß diese „metaphysische" Bewegung des Wissens, die von jedem, auch dem „aufgeklärten" Menschen realisierbar sein muß, das Ursprüngliche in der Philosophie ist gegenüber dem Anfang mit einem absoluten Satz — laute er: „Es ist" parmenideisch oder: „Ich denke" cartesisch oder in diskursiver Frageform als Diskussionsthema festgestellt aristotelisch: „Was ist das Seiende?" — das ließ sich auf dem geschichtsystematischen Wege objektiv erweisen (Fibel 29, 104). Sie an das „natürliche" Wissen von der Bedeutsamkeit der Dinge anzuknüpfen, das in der gesamtmenschlichen Tatsache der Lebens- und Weltansicht gegeben ist, erschien uns als die Aufgabe einer Grundlegung, die vom menschlichen Leben ausgehend auf dessen eigenen Wegen die Hervorbringung der Philosophie begreifen möchte. Die Möglichkeit dazu bot der reflexive, unreflektiert-besinnliche Charakter jenes primären in den „Erlebnisausdrücken" faßbaren Wissens um Sinn und Bedeutung, während anderseits der Ausschluß transzendenter Setzungen, der die Lebensphilosophie kennzeichnet, dadurch den positivistischen Charakter verlor, daß das Wissen von der Unergründlichkeit des Lebens als verbindlich für die Theorie des Wissens selber erkannt ist (51, 78).

Die Frage blieb, in welchem Verhältnis die von Dilthey — im Blick auf den

Digitized by Google

Dichter im Menschen — als „die natürliche Auffassung" bezeichnete Bedeutung des Lebens zu der in der philosophischen Besinnung realisierten Ursprungsbewegung stehe. Ist es so, wie Fichte von der „intellektuellen Anschauung", in der ich mich selber finde, erklärt: daß der Philosoph nur in anderer Weise, nämlich „willkürlich und mit Freiheit", denselben geistigen Grundakt vollzieht, der in jeglichem menschlichen Lebensverhalten unmittelbar „vorkommt"? Oder hat der ausdrückliche Vollzug eben als freie und befreiende denkerische Tat den echten geschichtlichen Charakter einer Hervorbringung, die nicht bloß expliziert (ein vorgängiges Geschehnis durch Reflexion heraushebt), sondern in der Explikation zugleich schaffend ist, so daß durch das „Bewußtmachen" wirklich etwas mit dem Lebensverhalten geschieht? Dann würde der Begriff das Begriffene nicht bloß abgrenzen, sondern zugleich neu ins Leben setzen. Im ersteren Falle wäre eine „Ontologie" möglich, sofern die philosophische Bewegung auf die des Daseins selber geradwegs zurückgreifen könnte. In dem andern Falle, wo die philosophische Besinnung eine entscheidende Wendung im Leben bedeutet, liegt in dieser Wendung das Problem der Metaphysik beschlossen. Und gerade wenn die Philosophie sich als Auslegung des Lebens versteht, wird sie durch ihren Anspruch auf Objektivität der Auslegung dazu gedrängt, das immer geschichtlich bestimmte Bedeutungsgefüge, in dem sich jede Interpretation bewegt, von vornherein in Rechnung zu ziehen, also sich „logisch" dessen bewußt zu werden, daß wir beim Begehen des Weges, der vom Leben her zur Philosophie führt, bereits innerhalb der Philosophie stehen (25).

Und nun die analoge innere Form der Bewegung bei Heidegger, der die Frage zugunsten der Ontologie entschieden hat. Er kennzeichnet die Metaphysik geradezu als ein „Geschehen", und zwar nicht bloß, sofern sie Metaphysik „über das Dasein" ist, also entsprechend jener Frage an das Werk eines Philosophen: „was geschieht in ihm?", sondern auch in bezug auf die „Metaphysik des Daseins" selbst: sie „geschieht im Grunde des Daseins". Und das wiederum betrifft nicht mehr bloß jene — uns ethisch- idealistisch anmutende — Bewegung der Befreiung aus der Weltbefangenheit oder Selbstverlorenheit,

Digitized by Google

die an die Unterscheidung zwischen eigentlicher und uneigentlicher Existenz gebunden ist, die ewige Geschichte des Adam, der sich immer frei macht und nie frei wird (43, 54), sondern es betrifft das für die Existenz überhaupt konstitutive „Seinsverständnis", ohne das nach Heideggers wesentlicher Einsicht das selbstbewußte Sichfinden in Lebensbezügen nicht möglich wäre: die Weltansicht, die zugleich Weltbildung ist. Auch da liegt ein „Geschehen" — oder eine „geschehende Grundverfassung" (G. 40) — zugrunde, und die ganze logische Energie seiner phänomenologischen Zergliederungskunst konzentriert sich darauf, dieses metaphysische „Urgeschehen" ans Licht zu bringen: „die als Dasein notwendig geschehende Metaphysik" (K. 221). Er nennt dies Geschehen „die Transzendenz des Daseins" (den „Überstieg" des Daseins zur Welt) —

mit einer Verwendung des Ausdrucks „Transzendenz", die sich nicht an den geläufigen, sozusagen naiv-metaphysischen Sinn desselben hält, in dem ihn z. B. Simmel nahm, als er „die Transzendenz des Lebens" als „eine ganz primäre Kategorie" aufstellte: das Hinausschreiten über sich selbst, das uns der Endlichkeit und Beschränktheit zu entheben vermag. Sondern die Verwendung ist, wie uns scheinen will, eine reaktive, nämlich bereits von der Intentionalitätstheorie her (Husserls Lehre von der Transzendenz des intentionalen Gegenstandes) bestimmt oder doch auf sie hin entworfen. Die „Transzendenz des Daseins" dient zur Lösung der Aufgabe, die sich von Husserl aus stellte, die Intentionalität herzuleiten. Auch nach Heidegger ist „alles Verhalten zu Seiendem", also das menschliche Lebensverhalten schlechtweg als ein intentionales zu kennzeichnen, und die Transzendenz des Daseins soll den Grund für die Möglichkeit der Transzendenz des intentionalen Gegenstandes beistellen (G. 8). Da solchermaßen bei dieser existentialen Bestimmung das erkenntnistheoretische Problem des Gebundenseins des Denkens an Objekte im Blick steht, führt sie — gerade umgekehrt wie die Simmelsche Kategorie — auf die „transzendentale Endlichkeit" zurück und damit auf den zentralen Konstruktionsbegriff der „Metaphysik des Daseins".

Diese Verwebung wird uns noch prinzipiell wichtig werden. Aber wir können vorerst davon absehen. Tun wir das, halten wir uns rein an das, was er unter dem herkömmlichen Titel „Transzendenz" beschreibend aufweist — insbesondere in dem Kantbuch, in dem Kernstück desselben, der Auslegung des Schematismus-Kapitels —, dann springt für die beiden zusammengehörigen Grundprobleme, die Welt- und die Selbstwerdung, aus dem ontologischen Medium der Analyse das logische Phänomen des ursprünglichen Wissens mit einer Klarheit heraus, die für den, der die Schwierigkeit, diese Dinge zu fassen,

Digitized by Google

kennt, geradezu etwas Beglückendes hat. Für Selbst und Welt wird das nur im Vollzuge zu ergreifende ‚Werden zum Sein' dermaßen herausanalysiert, daß die Bewegung in dem geheimen ungegenständlichen Vorwissen, das Bilden und mit dem Bilden zugleich Offenbarmachen, handgreiflich wird. Und diese mit genialer Kraft zergliederte Bewegung ist nun — das glauben wir sagen zu dürfen — dem konform, was wir als die Reflexivität des Wissens im ausdrücklichen Verstehen der Bedeutung zu fassen suchten. Er macht klar, daß in der Weise „ursprünglich bildender Gebung" der „Horizont" hervorgebracht wird, innerhalb dessen uns die Bedeutsamkeit dessen, womit wir umgehen, „offenbar" zu werden vermag, sei es der Horizont einer „Welt" für das Sichhinwenden zu Gegenständen überhaupt, sei es der der sittlichen Welt, in deren „Medium" ich, mit Fichte zu reden, mich allererst „als Person erblicke". Er selbst bringt diese in ihrer Polarität einheitliche Bewegungsform der „Transzendenz" auf die abstrakte Formel:

„Von-sich-aus-hin-zu-auf .... dergestalt, daß das so sich bildende Worauf-zu zurück- und hereinblickt in das vorgenannte Hin-zu ...." (K. 181).

Transzendenz des Daseins und Reflexivität des Wissens, Über sich wie über alles Seiende Hinausgehen und In sich Zurückgehen, das „Weltenlassen" von Welt im Seinsverständnis, in dem die Möglichkeit gründet, daß uns Seiendes als Seiendes offenbar wird, und der Vollzug der Besinnung im Besitz der Welt: in diesen entgegengesetzten Richtungen ist die innere Form der Bewegung analog, und durch beide hindurchblickend gewahrt man die Kantische dynamische Konzeption der „vorgängigen Grundlagen des Begreifens" (Humboldt) in ihrer von der Verquickung mit der überlieferten formalen Logik freigemachten Bedeutung.

Heidegger hat es mit einer erstaunlichen Kunst der Interpretation zuwege gebracht, seine Bestimmung des „metaphysischen Urgeschehens" der Transzendenz aus Kants kritischem Grundwerk herauszuholen. Bei allem Gewaltsamen, ja vielfach Quälenden, das dieses Verfahren der Projektion des Fremden auf die eigene Ebene hat, ist es doch eine zentrale Projektion, die einen wesentlichen, von Kant aus möglichen Weg ans Licht bringt. Sie vermag das

Digitized by Google

aber, weil sie ein Fundament in der Geschichte hat: es wird da unmittelbar der Kraftquelle des „neuen" Philosophierens, die in Kants Kritik der Vernunft strömt, das zuerteilt, was sich uns als ein geschichtlicher Prozeß des Sichauswirkens dieser Kraft in den Bemühungen um eine — dem Fortgang „von der Kritik der Vernunft zum System der Vernunft" gegenübertretende — Philosophie des Lebens darstellt. Und so kommt schließlich auch der Grundpunkt der Übereinstimmung heraus. An Kants Ausspruch von der „unbekannten Wurzel", aus der die beiden „Stämme der menschlichen Erkenntnis", Sinnlichkeit und Verstand, entspringen mögen, stellt Heidegger das Entscheidende fest: „Das eine Wesentliche", was die Kantische Grundlegung der Philosophie zu einer „philosophierenden Grundlegung" macht, ist: „sie führt nicht auf die sonnenklare absolute Evidenz eines ersten Satzes und Prinzips, sondern geht und zeigt bewußt ins Unbekannte" (K. 34). — Man muß, um diese Wendung der phänomenologischen Richtung zu würdigen, sich daran erinnern, wie noch Scheler die „Ordnung der fundamentalsten Evidenzen" als den notwendigen Beginn jeder Erörterung des Wesens der Philosophie hinstellte und sie folgerecht aufführte von dem parmenideischen Anfang an:[1])

„Die erste und unmittelbarste Evidenz" ist: „daß überhaupt Etwas sei oder noch schärfer gesagt, daß ‚nichts Nichts sei' ". Dann „die zweite evidente Einsicht", „daß ein absolut Seiendes ist", die dritte, „daß alles mögliche Seiende ein Wesensein oder Wassein (essentia) und ein Dasein (existentia) notwendig besitzt" ....

Aber nachdem wir soweit sind, muß nun die Krisis kommen.

II. Der Widerstreit der Thesen, Fundamentalontologie oder Logik, hat sich durch das gemeinsame Begehen der Ursprungssphäre nicht aufgelöst, sondern nur noch in diese Sphäre der Realisierung selbst hinein vertieft. Da, wo sich uns das Unergründliche des Lebens auftut, dessen schaffende Explikation der logische Interpret durch die geschichtliche Schicksalsgemeinschaft des menschlichen Philosophierens zu verfolgen hätte, schließt sich für Heidegger die „Bewegung des Philosophierens", um die Endlichkeit des Daseins kreisend, wieder in sich selbst zusammen: sie offenbart „das Einbrechen des Bo-

[1]) Scheler, Vom Ewigen im Menschen, I (1921) S. 112 ff.

Digitized by Google

dens und damit den Abgrund der Metaphysik" (K. 205). Durch den Hinfall des absoluten Bodens der Vernunft und der vermeintlichen Wissenschaft aus reiner Vernunft sollte, so meinten wir, der metaphysische Raum frei werden, damit in ihm das Eindringen in die Erfahrungswirklichkeit sich unbefangen mit allen Organen der wissenschaftlichen Aufklärung vollziehen könne und also die „Autonomie der Vernunft" als das „Prinzip der Philosophie" festgehalten werde in dem Diltheyschen Sinne, den wir früher einmal zu formulieren suchten:

> Freiheit zur Realisierung der Einheit des geistigen Lebens in der Totalität seiner Gestaltungen mitten in der nüchternen Klarheit über das in der menschlichen Natur begründete Schicksal, bei dieser Realisierung auf Grenzen stoßen. (Vorbericht V, CXV).

So mußte uns die Wendung, die aus dem Darinnensein in den Lebensbezügen und Sichverstehen auf sie zu solcher Freiheit führt, das wesentliche Problem sein, und zu seiner Lösung vermögen wir noch keinen anderen Weg zu sehen als den durch die reale, die Vollzugsgeschichte. Nach Heidegger dagegen bleibt nach dem „Einbrechen des Bodens", auf dem die Vernunft in sich zu stehen wähnte, jenes „metaphysische Urgeschehen" der Transzendenz zurück, das die abstrakte Form, die wir nur als eine Abstraktion gelten lassen konnten, nun wirklich hat als etwas in sich Abgeschlossenes, und das daher ontologisch konstruierbar ist von einer dynamischen *arche* aus: es bleibt eine Ontologie der Geschichtlichkeit, deren ganze Paradoxie durch die Begriffe: „die geschehende Grundverfassung" des Daseins, „die als Dasein notwendig geschehende Metaphysik" angezeigt ist. Wir sollen wir da entscheiden, ohne das uns Fremde, das sich mit solcher Sicherheit in dem „Abgrund" bewegt, leichtsinnig abzustoßen? Wenn wir nicht irren, ist es möglich, dem immanent und also objektiv beizukommen.

Denn durch die Konstruktion, ja schon durch die zergliedernde Beschreibung, die Heidegger dem „metaphysischen Urgeschehen" der Transzendenz zuteil werden läßt, glauben wir die logisch-ontologische Denkform hindurchscheinen zu sehen, hinter die gerade zurückgegangen werden sollte, um die Grundbewegtheit des menschlichen Daseins in ihrer ursprünglichen Form, wie

Digitized by Google

sie an sich selbst ist, phänomenologisch zu erfassen. Wir wiesen schon, als wir die „Transzendenz des Daseins" mit der Reflexivität des Wissens zusammenstellten, darauf hin, daß dieser Begriff an dem der Transzendenz des intentionalen Gegenstandes, also an einer wissenschaftlichen, erkenntnistheoretisch-psychologischen Lehre orientiert ist. Aber diese Antizipation reicht noch tiefer. Die Grundbewegtheit des Transzendierens, die Heidegger dem „verborgenen Geschehen der Metaphysik im Dasein selbst" zuschreibt, im Dasein, von dem es heißt: „der Mensch ist Mensch nur auf dem Grunde des Daseins in ihm", diese als existentiell angesprochene Dynamik hat dieselbe in sich geschlossene logische Form wie der parmenideische Sphairos: aus der absoluten Sphäre, in der das reine schauende Denken in sich und bei seinem Gegenstande steht, ist sie in die unständige, ihrer selbst nicht mächtige Region der menschlichen Existenz übertragen.

So zergliedert er die Transzendenz, indem er zeigt: der Überstieg des Daseins über „das Seiende im Ganzen", ohne den uns Seiendes nicht als Seiendes offenbar sein könnte, ist daran gebunden, daß das Dasein „vor das Nichts gebracht ist" — wie Scheler in bezug auf „die erste Evidenz" der philosophischen Metaphysik erklärte:

„wer gleichsam nicht in den Abgrund des absoluten Nichts geschaut hat, der wird die eminente Positivität des Inhalts der Einsicht, daß überhaupt Etwas ist und nicht lieber Nichts, übersehen".

Heidegger, der Husserl zu Dank, den Anfang mit einer absoluten Evidenz eines Grundsatzes aufgegeben hat, der die „als Dasein geschehende" Metaphysik sucht, will das Dasein im Menschen konstruieren. Diese Konstruktion erfolgt am laufenden Band des Möglichkeitsbegriffs, der die ganze Systematik im Zuge hält. Das Dasein als „Schon-sein-in-einer-Welt bei innerweltlich Seiendem" setzt ein vorgängiges Seinsverständnis voraus, dieses den Überstieg über das Seiende im Ganzen, dieser eine Offenbarung des „Seins", das weder ein Seiendes noch ein Gegenstand ist, und dies wiederum ist nicht möglich ohne ursprüngliche Offenbarkeit des Nichts: „Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts" (M. 20). Damit ist der Punkt erreicht, auf den es jetzt

Digitized by Google

ankommt. Das „Geschehen", das das Dasein „vor das Nichts" und in eins damit „allererst vor das Seiende als ein solches bringt", ist das metaphysische Urgeschehen schlechthin: in ihm gründet nicht bloß die Möglichkeit der Philosophie, sondern des Menschseins überhaupt: „Da-sein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts" (M. 18). In diesem „Urgeschehen" aber dürfte die Parmenideische Denkbewegung greifbar sein, die das ursprüngliche metaphysische Wissen dadurch diskursiv feststellte, daß sie die absolute Setzung des Seins durch die doppelte Negation vermittelte.

Jene „erste metaphysische Evidenz", daß nicht Nichts ist, springt, der Satzform entledigt und aus der diskursiven Ebene losgelöst, über in eine Realisierung des Nichts, die als ein von diesem selbst ausgehendes Geschehen („Nichtung") eben die Bedeutung wie die Parmenideische Vermittlung hat: in ihr und durch sie wird das Seiende als solches ursprünglich offenbar. Auf ihren logischen Charakter hin angesehen, ist die Bewegungsform, die für das Dasein „ontologisch" konstruiert wird, vielmehr die Denkform der antiken Ontologie, also aus der philosophischen Theorie entlehnt. Eine in der Geschichte der Philosophie an einem bestimmten Wendepunkt ihrer Entwicklung hervorgebrachte, entscheidende logische Form wird zur Beschreibung des Urgeschehens der Transzendenz benutzt und so in den Lebensuntergrund verlegt, eine nachträgliche Reflexionsform zur vorgängigen Lebensform gemacht. So schieben sich die beiden Ebenen, die des Daseins und die der Philosophie, von der doch wiederum gesagt wird, daß sie „eine entscheidende Möglichkeit des Daseins" ist, ineinander, und da, wo uns die Frage nach dem Weg vom Lebensverhalten her zur Philosophie und Theorie hin entspringt, ist die Frage von vornherein schon beantwortet dadurch, daß Leben und Philosophieren zusammenfallen. Das aber ist wiederum nur deshalb möglich, weil die Urzelle des theoretischen Verhaltens, die Husserl in der phänomenologischen Reduktion fand, in verwandelter Form in jenes metaphysische Urgeschehen aufgenommen ist.

„Das Nichts", erklärt Heidegger, „gibt nicht erst den Gegenbegriff zum Seienden her, sondern gehört ursprünglich zum Wesen des Seins selbst" (M. 20). Aber besagt das etwas anderes als die Einsicht, mit der die Philosophie

Digitized by Google

als Metaphysik im Infragestellen der Bedeutung und damit der Realität der Welt beginnt, daß „Sein und Nichtsein einander gebären"? (Fibel 105). Das Verfängliche scheint uns zu sein, daß die gedankliche Form, in der der Begriff sich selbst und seinen Widerpart offenbart, nicht als dialektisches Mittel — eines unter anderen möglichen, etwa der reflexiven Beziehung wie z. B. der causa sui — genommen wird, mit dem der Denker, der selber in der Philosophie lebt, die metaphysische Bewegung des radikalen Fragens den nicht in der Philosophie Stehenden mitzuteilen sucht (was doch auch bei Heidegger der Fall ist, wenn er, um der Pflicht einer akademischen Antrittsrede zu genügen, das Thema: „Was ist Metaphysik?" wählte). Statt dessen wird die dialektische Beziehung der Begriffe: Sein und Nichtsein in das metaphysische Irrealitätserlebnis, zu dessen Ausdruck sie dient, zurückverlegt, und damit wird dann dieses selber aus einer spezifisch philosophischen, von der logischen Energie des Fragens unzertrennlichen Bewegung zu der fundierenden Grundbewegtheit des Daseins gemacht.

„Das Nichts zieht nicht auf sich, sondern ist wesenhaft abweisend. Die Abweisung von sich ist aber als solche das entgleitenlassende Verweisen auf das versinkende Seiende im Ganzen".

Und nachdem solchermaßen der philosophierende Geist, der besinnlich fragend über dem Leben verweilt, seine eigene Form an das „Dasein" abgegeben hat, kann nunmehr die philosophische (und Philosophie ermöglichende) Besinnung aus der Konstitution des „metaphysischen Geschehens" schlechtweg fortgedacht werden. Das Geschehen der Sein-offenbarenden Nichtung kommt auf uns zu in einem begnadeten Augenblick, auf den wir harren müssen — nicht wie die Erleuchtung in der Kontemplation über uns kommt, als Lohn der denkerischen Arbeit, wie Platon das „Ausstrahlen von Verstand und Vernunft über jegliches Einzelne" dem Dialektiker als Lohn seiner schier übermenschlichen Anstrengung verhieß, sondern ein unreflektiertes Erlebnis, eine „Stimmung", die sich mit Namen angeben läßt, ist das, was uns vor das Nichts und damit vor das Sein bringt: die „Angst"! die Angst, die „uns das Wort verschlägt". Man müßte die erregenden Beschreibungen, die Heidegger gibt, genau durchanalysieren, um zu zeigen, wie kompliziert und sublim diese als ele-

Digitized by Google

mentar angesetzte „Stimmung" ist, die er unter dem Eindruck von Kierkegaard die Angst nennt: die primitive Lebensangst und Todesfurcht, deren Bedeutung für das Weltverständnis gemeinschaftlich gebunden bleibt; das den Einzelnen angehende Versagen der „heilig-heilenden" Ordnung des Glaubens, das nicht zur Besinnung zu führen braucht, sondern den heldischen Menschen zum Kampf aufruft, einem Kampf, der innerhalb der bodenständigen Lebens- und Weltansicht verbleibt[1]); die spezifisch religiöse Vertiefung der Angst der Kreatur in dem alttestamentlichen Gottesglauben, die ganz moderne Säkularisierung dieser unheimlichen Lebensstimmung, wie sie ein Dichter unserer Tage zu gestalten vermochte, und wohl noch anderes mehr erscheint hier zusammengenommen mit der „Stille" und „Leere", jenen ständigen Symbolen der Unendlichkeitsmystik für die göttliche Mitte, die jenseits der Affekte, vor ihrem Hervortreten waltete, mit dem Schaudern, von dem es in Faustens Gang zu den Müttern heißt:

Doch im Erstarren such' ich nicht mein Heil, / Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil.

Und dies Zusammengepackte, uns heutigen spätgeborenen Menschen zusammen Faßbare wird als die ursprüngliche Bewegung im Grunde des Daseins aufgestellt mit dem Erfolge, daß das zur Kontemplation gehörige Schwebenkönnen, seines freien Zuges verlustig, in der affektiven Bewegung aufgeht: „die Angst läßt uns schweben, weil sie das Seiende im Ganzen zum Entgleiten bringt" (M. 17). Ebenso aber auch schon für das ursprüngliche Aufgehen des „Seiendem im Ganzen", das in der Fundierungsordnung vorangeht: eine Stimmung, die Stimmung der Langeweile, der „eigentlichen", der „tiefen" Langeweile, die

„in den Abgründen des Daseins wie ein schweigender Nebel hin und herziehend alle Dinge, Menschen und einen selbst mit ihnen in eine merkwürdige Gleichgültigkeit zusammenrückt".

Ein Kulturmenschen-Affekt Schopenhauerscher Prägung an der Stelle des unpersönlichen Verhaltens der Kontemplation, des Liebesgleichmuts einer überweltlichen Gesinnung, die dem Erleuchteten zu sagen erlaubt: „die mir

[1]) Ein besonders aufschlußreiches Beispiel ist die persönliche Dichtung des Skalden Egil, vgl. Deutsche Vierteljahrsschrift VI (1928), 232. Egils Gedicht „Der Söhne Verlust" ist geradezu ein Beleg für das in der Fibel S. 26 Dargelegte.

Digitized by Google

Schmerz antun und die mir Freude bereiten, gegen alle bin ich gleich". Doch hierbei verweilen wir nicht. Umso weniger, als auch bei Heidegger selbst dies andere auftaucht, wenn auch nur für einen Moment und bislang noch wie ein fremder Ton: er stellt der Langeweile — im Unterschied zu der Angst, die etwas Allein-Einziges ist — noch eine andere Stimmung zur Seite, die das Seiende im Ganzen zu offenbaren vermöchte: „die Freude aus der Gegenwart des Daseins — nicht der bloßen Person — eines geliebten Menschen".

Uns kommt es hier nur auf das Verhältnis an, in dem das als „metaphysisch" angesprochene „Grundgeschehen unseres Da-seins" zu der Philosophie steht, die uns noch immer in das freie Reich des Geistes zu gehören scheint, der Philosophie, von der Platon sagte, daß diese „Gattung das höchste Gut sei, das je dem menschlichen Geschlecht zuteil ward oder werden wird als Geschenk von den Göttern".

Und da dürfte für das Irrealitätserlebnis, um das es bei dem Affekt der Angst wie bei der Dialektik von Sein und Nichts geht, deutlich sein, daß es aus der philosophischen Ebene in die Unmittelbarkeit der Existenz verlagert ist. In der Philosophie gehört es zweifellos an den Anfang. Da bedeutet es die große Umwandlung, welche die Welt, in der wir leben, (sei es die kosmische, sei es die moralisch-politische oder religiös-kultische) erfährt, wenn durch das radikale Fragen im Durchbrechen der welthaften Lebensbezüge die freie Ferne errungen wird, in der die Welt als Ganzes überhaupt erst erblickt werden kann. Indem sie erblickt wird, verliert sie ihre absolute Bedeutung, an dem Dasein selbst stellt sich die Gegensätzlichkeit des „Wir sind und sind nicht" als das Kennzeichen alles Endlichen logisch heraus, während zugleich die Entfernung, von der aus diese Entwertung und Relativierung erfolgt, sich auf ein nie voll zu realisierendes Jenseits hinbewegt, das mit dem absoluten Nichts der docta ignorantia getroffen wird. Als eine Vergegenwärtigung dieser dialektischen Bewegung im metaphysischen Wissen (Fibel 100 ff.) vermögen wir Heideggers Konzeption des „Abgrundes" des Daseins und der offenbarenden „Nichtung" zu verstehen. Und so auf die Metaphysik in ihrer geistig-geschichtlichen Wirklichkeit bezogen, fügen sich seine phänomenologischen Beschreibungen in den

Digitized by Google

großen Zusammenklang der Aussprüche des metaphysischen Wissens aus allen philosophischen Zeitaltern und Kulturen ein. Das, was wir als den ersten Gesamteindruck von „Sein und Zeit" konstatierten, daß trotz der festen problemhaften Fassung der philosophischen Grundfrage mittels des Begriffes „Sein" hier doch die Philosophie in Person uns anspricht, so daß wir uns in die Richtung gewiesen finden, in die noch jeder Metaphysiker weist (11), das wird jetzt geradezu wörtlich bestätigt. Durch Heideggers rein theoretische Exposition des Seins als des „transzendens schlechthin" glaubten wir die Immanenz des Transzendenten hindurchzuhören wie z. B. in dem Heraklitwort:

„Von ihm, mit dem sie allernächst in Einem fort verkehren, dem Allwaltenden Logos, kehren sie sich fort, und was ihnen täglich begegnet, ist ihnen fremd".

Und jetzt heißt es von dem Nichts:

„Das Nichts nichtet unausgesetzt, ohne daß wir mit dem Wissen, darin wir uns alltäglich bewegen, um dieses Geschehen eigentlich wissen" (M. 21).

Ja, man kann schlechtweg in Heideggers Metaphysik-Vortrag da, wo er „Nichts" sagt, dafür „Gottheit" einsetzen, ohne den Sätzen ihren Sinn zu nehmen, z. B. „Das Nichts ist die Ermöglichung der Offenbarkeit des Seienden als eines solchen für das menschliche Dasein" (M. 18). Und eine solche Vertauschung ist auch nichts weit Hergeholtes, wenn man an die alte Formel der mystischen Theologie denkt: „deus propter eminentiam non immerito nihil vocatur". Daß aber eine solche Verwechslung der zwei Worte: Nichts und Gott nun doch den Sinn des Ganzen verkehren würde, das läßt gerade an dem Widerstand, den man dabei spürt, die neue philosophische Grundstellung scharf hervortreten. In zwiefacher Hinsicht, nämlich in bezug auf die beiden altertümlichen Denkformen, die wir zum Vergleich heranzogen.

Einmal — in bezug auf die anfängliche Form der metaphysischen Dialektik, für die Heraklit ein Beispiel gab — tritt der kritische Zug der Grundstellung hervor, demzufolge die „Immanenz des Transzendenten" in die „Transzendenz des Daseins" zurückgenommen wird; wie das schon zu Beginn als Punkt der Übereinstimmung festgestellt und auf das Sichdurchsetzen der zur Philosophie wesentlich zugehörigen Aufklärungsrichtung zurückgeführt wurde (27). Das

Digitized by Google

Unternehmen einer „Wiederholung" der Metaphysik liegt dann auf der Linie der transzendentalen Logik. Der metaphysische Überschwang, der ‚naiv-geradezu' gerichtet, in der transzendenten Setzung des absoluten Nichts oder des — damit identischen — absoluten Seins auslief, begreift sich kritisch als die im menschlichen Leben selbst entspringende Richtung in die Transzendenz. Zu fragen bliebe uns hier nur noch, wie diese Richtung existential zu verstehen sei, ob es genüge, hier eine „Stimmung", die aus der Welt aufsteigt und uns „überfällt", anzusetzen, ob man über die besondere Anstrengung hinwegsehen dürfe, die uns erst dazu reif macht, das Überfallende zu empfangen, und ohne die die Stimmung auch nur „ausschwingen" (G. 38) und nicht gestaltungskräftig sein würde.

Für das Problem, das uns jetzt beschäftigt, ist die andere Vergleichshinsicht, für die wir die mystische Theologie heranzogen, aufschlußreich. Denn sie läßt gerade die spezifisch philosophische, die logische Bedeutung der Beziehung von Sein und Nichts hervortreten. Das Nichts, das als Name — oder vielmehr nicht eigentlich Name, sondern hinweisender Ausdruck — für Gott auftritt, kann so fungieren, weil es dasselbe meint wie das absolute Sein, weil in der transzendenten Setzung Bejahung und Verneinung zusammenfallen. Insofern (auf das Erlebnis, die „Stimmung" hin angesehen, die sich nur scholastisch-logisch ausformt) steht neben dem kugligen: „Es ist" der metaphysischen Vision ebenbürtig das „Ich bin" oder vielmehr das gedoppelte „Ich bin, der ich bin", das die alttestamentarischen Theologen aus dem Gottesnamen Jahve herausdeuteten. In diesem Sinne konnte Meister Eckhart zur Auslegung jenes Bibelwortes erklären[1]):

Et notandum, quod bis ait: ‚Sum qui sum', puritatem affirmationis exclusa omni negatione ab ipso Deo indicat. Rursus quondam ipsius esse in seipsum et supra seipsum reflexivam conversionem et in seipso mansionem sive fixionem.

Dagegen wird in der logisch-philosophischen Bewegung das „Es ist" gerade durch die Negation des Nichts vermittelt. Wie Heidegger treffend bemerkt: der Zusatz „nicht Nichts" ist „keine nachgetragene Erklärung, sondern die vor-

[1]) Die Eckhart-Stelle in Denifles Archiv f. Lit. u. Kirchengesch. d. M. A. II (1886) 560.

Digitized by Google

gängige Ermöglichung der Offenbarkeit vom Seienden überhaupt" (M. 19). Sein und Nichts meinen hier nicht dasselbe, weil sie nicht mehr evozierende Ausdrücke, sondern diskursive Bestimmungen sind; das Sein springt nicht — wie er ebenso treffend gegen den Anfang von Hegels „Wissenschaft der Logik" bemerkt — in das Nichts um, sondern das Denken vermittelt sich selbst und seinen eigenen Gegenstand, das Seiende, auf dem diskursiven Wege der Negation und behauptet solchermaßen seine Souveränität (Fibel 104) — die denkerische Haltung des Philosophen bedeutet die Handaufhebung gegen Gott.

Aber während wir hier die eigene Ebene der philosophischen Anfangsbewegung glauben greifen zu können und dementsprechend nach der Wendung forschen müssen, die vom menschlichen Verhalten in den Lebensbezügen bis hier heranführen mag, verlagert Heidegger das „metaphysische Urgeschehen", das er durch eine Verbindung der Begriffe: Sein und Nichts beschreibt, in den Grund des Daseins selbst. Die „Metaphysik über das Dasein", zu der die Fundamentalontologie gehört, ist nur eine Explikation der „Metaphysik des Daseins". Er will zeigen, daß das als „Transzendenz" bezeichnete Geschehen, in welchem das Seiende im Ganzen überstiegen wird, zum Dasein als solchem, unabhängig von der philosophischen Besinnung gehört. Und wenn er einen an sich unbesinnlichen Affekt, die Angst, zum Quell der Offenbarung von Sein und Nichts macht, so ist es darauf abgesehen, mit einem Schlage sowohl der Vernunft, dem logos, den Primat in der Philosophie als auch der Philosophie den Charakter einer geistig-geschichtlichen Hervorbringung zu nehmen. Er macht sich Kants Äußerungen über die „zur Natur des Menschen gehörige" Metaphysik zu eigen, in denen uns das Zeitalter der Aufklärung durch Kant zu sprechen scheint, ja er ruft Platon selber zum Zeugen auf für seine These: „Sofern der Mensch existiert, geschieht das Philosophieren".

So übersetzt er (M. 28) Platons Mahnwort an den jungen Isokrates, daß er — „der Mann" — seiner geistigen Veranlagung nach nicht zum bloßen Rhetor, sondern zur Philosophie geboren sei! (Phaidros 279 a) In dieser Übersetzung verrät sich uns noch deutlicher das, was in der schon angemerkten Projektionskunst der Schriftauslegung zu spüren war. Denn dieses Verfahren, das einen demonstrativischen Artikel zum generellen macht, ist doch wohl die aus der antiken Jurisprudenz bekannte Technik, die Rechtssprüche aus dem besonderen Zusammenhang,

Digitized by Google

in dem sie ihre bestimmte und beschränkte Bedeutung haben, loszulösen, um die generalisierten Sätze in ein dogmatisches System zu bringen. Hier macht sich in der neuen Ontologie nun doch die verleugnete Herkunft aus der antiken geltend.

Der scholastische Hintergrund der Phänomenologie hatte sich uns ehedem, als es sich um die Auseinandersetzung zwischen Dilthey und Husserl handelte, in der Trennung der Wesenssphäre von der Wirklichkeit dargestellt, gegen die die Konzeption des geschichtlichen Lebensgeschehens sich kehrte, Struktur gegen Form, Lebensbedeutung gegen urbildliche Idealität. Durch die existentiale Umstellung der Phänomenologie schien dieser Gegensatz behoben. Aber er kehrt nun in umgekehrter Richtung wieder, indem die Wesenssphäre die Wirklichkeit in sich aufsaugt; das geschichtliche Geschehen, in dem die Philosophie zuwege gebracht wird, geht in einer „geschehenden Grundverfassung" des Daseins unter, so daß die paradoxe Verwendung des Ausdrucks: „Metaphysik" zur Bezeichnung eines zeitlosen „verborgenen Geschehens im Dasein selbst" gewagt werden kann.

Diese Übertragung hat ihre Unterlage in der geistigen Grundtatsache der Weltansicht. Weltansicht gleich Weltbildung: nach Heidegger dank dem transzendierenden „Seinsverständnis", das Welt „welten" läßt, nach Dilthey dank dem inversen Verstehen, durch das „das Leben von jedem Individuum aus sich seine eigene Welt schafft". Bei Dilthey fanden wir das Verfängliche darin, daß er die Metaphysik als eine „Lebensform" der Weltanschauung unterordnete, so daß ihre eigene, in der Erkenntnissphäre liegende Problematik zu etwas Sekundärem wird, während der Gehalt, auf den es ankommt, die großen Grunderfahrungen, durch die die Bedeutung unseres Daseins bestimmt wird, nichts ihr Eigenes, sondern ihr mit der Religion und Dichtung gemeinsam sind. Bei Heidegger, der in jener Problematik von der scholastischen Tradition her zu Hause ist, wird umgekehrt die Weltansicht auf die reine Form des Transzendierens zurückgebracht, das immer nur Horizonte bildet, die völlig leer bleiben, und diese ‚stationäre Strömung' wird zum spezifisch-metaphysischen Urgeschehen gemacht, auf dem die Menschwerdung beruht. Sie ist gleich dem metaphysischen Wissen an die „Nichtung" gebunden.

Digitized by Google

Hier ist uns zweierlei bedenklich. Zunächst fragt sich auch hier wieder im allgemeinen: mit welchem Recht wird die Weltbildung überhaupt als „Metaphysik" bezeichnet und dann — gegenüber den von Menschen hervorgebrachten Gedankenmassen — als die ursprüngliche Metaphysik angesehen? so daß die ganze Philosophie, dieses weitstrahlsinnige Ganze, nichts anderes ist als eine Ausformung jener isolierten Daseinheits-Dynamik.

Aber wesentlicher ist die andere Frage, die den verlagerten Kern betrifft, auf sie drängte unsere Erörterung hin: mit welchem Recht wird das Irrealitätserlebnis, das am Anfang der Metaphysik steht, als Bedingung für die Möglichkeit von Weltansicht (Seinsverständnis) überhaupt angesetzt und also dem Menschen als solchem eine metaphysische Wesensverfassung zugeschrieben? Hier glauben wir nunmehr die Stelle fassen zu können, wo der Einsatz der Fundamentalontologie, der die Logik verdrängen möchte, sich vielmehr von ihr abhängig erweist und zwar abhängig gerade von ihrer rein theoretischen, in Husserl verkörperten Richtung.

Es zeigte sich schon, wie die Parmenideische Tradition (in der ja Husserl mit seinem Platonismus steht) durch die logische Form von Heideggers existentialer Nichtung hindurchscheint. Aber unklar blieb uns noch, wie das möglich sei: Wie die in der reinen Erkenntnissphäre einheimische Evidenz, „daß nicht Nichts ist", bei ihrem Absprung in das Meer des Lebens in diesem fremden Element eine sie tragende Fläche gewinnen könne, statt darin zu versinken. Wie die dialektische Bewegungsform des Begriffs, der sich selbst (das Nichts) und seinen Widerpart (das Seiende) offenbart, als wesenhafte Form der Grundbewegtheit des Daseins erscheinen könne und demzufolge das Wissen von Sinn und Bedeutung, das in diesem menschlichen Dasein gedeiht, (die „Offenbarkeit" von Seiendem, wie Heidegger sagt), an die „Nichtung" gebunden sei, an eine Entweltlichung also, ohne die in der Tat der für die Weltansicht in Anspruch genommene Überstieg des Daseins über „das Seiende im Ganzen" nicht möglich wäre. Diese Anbindung der Lebensbedeutung zusammen mit der Offenbarkeit von Seiendem an den metaphysischen Pfeiler der Realisierung des Nichts — nicht Anbindung bloß, sondern Einschlingung — ist uns eine schwie-

Digitized by Google

rige Sache, die wir nicht so wie der Phänomenologe imstande sind, in abstrakt logischer Weise metaphysisch zu denken. Wir suchen nach einer Vermittlung, die uns den Sinn der Sache verständlich mache. Und die glauben wir nun wiederum in dem geschichtlichen Wirkungszusammenhang zu finden, aus dem Heideggers Metaphysik des Daseins als Fundamentalontologie hervorgegangen ist: in der maßgebenden Rolle, die die phänomenologische Reduktion, die entwirklichende Realisierung, bei allen, die von Husserl gelernt haben, spielt. Sie kommt ihr mit Recht in der Region der rein theoretischen Erkenntnis zu, deren Macht uns ja noch unbewältigt (sowohl bei Heidegger wie bei Dilthey unbewältigt) zurückblieb. Aber ein Unrecht wird daraus, wenn sie, die als Ermöglichung einer mit der absoluten Wissenschaft einigen Philosophie konzipiert worden war, in das Erdreich der menschlichen Existenz umgesetzt und in solcher Übersetzung als Bedingung der Möglichkeit für das reine Menschsein hingestellt wird, dessen defizienter Modus das alltägliche weltbefangene und selbstverlorene Dasein wäre.

Das, was wir hier zu sehen glauben, ist nichts Ersonnenes. Es ist auch anderwärts im Umkreis der Phänomenologen zu finden, bei Scheler, der ja bei deren Hinwendung zur Lebensphilosophie führend war. Scheler, der an der antiken Lehre festhielt, daß der (personale) „Geist" das ist, „was den Menschen zum Menschen macht", verlegte bereits die für die phänomenologische Methode charakteristische, aber uns gerade problematische ideale Geistigkeit in das Wesen des Menschentums. Er bestimmte — oder, da man bei ihm nicht gut im Durativum sprechen kann, bestimmte zuletzt[1]) — als das Grundmerkmal des menschlichen Geistes die Fähigkeit, „den Akt der Ideierung zu vollziehen" (Dasein und Wesen zu trennen), und erläuterte das so:

„Bewußt oder unbewußt vollzieht der Mensch eine Technik, die man als versuchsweise Aufhebung des Wirklichkeitscharakters bezeichnen kann ... der Mensch ist der ‚Neinsagenkönner', der ‚Asket des Lebens', der ewige Protestant gegen die bloße Wirklichkeit".

Diese Thesen gehören nun freilich einem Zusammenhang an, der Heidegger fern liegt. Es wird nach dem „Wesensunterschied" zwischen Mensch und Tier

[1]) Max Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos (1928), S. 62 f., S. 65.

Digitized by Google

gefragt, wobei die antike (durch Schelling vermittelte) Stufengliederung der Seinsformen das maßgebende Prinzip bleibt, und die wurzelhafte Trennung des Geistes vom seelischen Leben verleugnet denn auch ihre alte theologische Absicht nicht. Aber das Belehrende für uns ist gerade, wie in einem solchen Zusammenhang jener Grundstein der „konstitutiven Phänomenologie", die Reduktion, in die „philosophische Anthropologie" eingebaut wird. Scheler nimmt Husserl mit Platon und beide mit Buddha zusammen. Das „große Scheiden" des Erleuchteten, die Blickumkehr auf Platons Weg zur Erkenntnis und die Methode der „Einklammerung" der existentia um der reinen essentia willen: sie alle meinen dasselbe, den „imgrunde asketischen Akt der Entwirklichung". Und die Konsequenz? Dieser geistige Grundakt, der, gleichviel wie er interpretiert werden mag, jedenfalls auf den Ursprung der philosophischen Metaphysik hindeutet — auch Buddhas „religiöse" Schau ist eine Umsetzung des metaphysischen Wissens in ein mystisches Erlebnis (Fibel 171) —, wird zum Grundakt der Menschwerdung gemacht. Der Mensch ist das animal metaphysicum, wie Schopenhauer definierte. Und zwangsläufig ergibt sich dieselbe Achsendrehung wie bei Schopenhauer, der den Ausspruch Platons: „das Staunen ist der Anfang der Philosophie" existential umdeutete, indem er das Staunen mit dem Schaudern verwechselte. Das Staunen, das der Anfang der Wissenschaft ist und das durch die Wissenschaft aufgehoben sein will — so ist der Ausspruch bei den griechischen Denkern gemeint (Fibel 37, 39, 314) — und das Schaudern vor dem Rätsel des Lebens, das der Philosoph gerade nicht soll aufheben wollen und das er nur um den Preis der Vernichtung von Leben und Welt aufheben kann. Durch diese Vermischung des Verschiedenen wird die wesentliche Frage ausgeschaltet, wie das eine zum andern, das Schaudern zum Staunen (der Zwiespalt zum Zweifel) führen mag, und statt dessen wird ein einaktiger Ursprung von Metaphysik und Religion in jenem Grundakt behauptet, der nach Scheler „den menschlichen Geist recht eigentlich definiert". Nur daß gegenüber Schopenhauer, der bei jener Umdeutung des Plato-Wortes die indische, aus der religiösen Praxis sich erhebende Metaphysik im Blick hatte, der moderne Phänomenologe sich zu der Behauptung versteigt,

Digitized by Google

„eine strenge Wesensnotwendigkeit" zu erfassen, wenn er den „Zusammenhang zwischen dem Welt- und Selbstbewußtsein und dem formalen Gottesbewußtsein" konstruiert. Er erreicht auf diesem Wege den schnellsten Anschluß an den evidenten Anfang der Metaphysik. Denn das „formale Gottesbewußtsein", das zum Menschsein gehört, besteht in der „Idee eines absoluten Seins überhaupt", also der zweiten metaphysischen Evidenz, die auf die erste, daß nicht Nichts ist, folgt.

„Hat sich der Mensch — und das gehört ja zu seinem Wesen, ist der Akt der Menschwerdung selbst — einmal aus der gesamten Natur herausgestellt und sie zu seinem Gegenstande gemacht, so wendet er sich gleichsam erschauernd um und fragt: „Wo stehe ich denn selbst? Was ist denn mein Standort?" Er kann nicht eigentlich mehr sagen: „Ich bin ein Teil der Welt, bin von ihr umschlossen", denn das aktuale Sein seines Geistes und seiner Person ist sogar den Formen des Seins dieser „Welt" in Raum und Zeit überlegen. Und so schaut er gleichsam bei dieser Umwendung ins Nichts. Er entdeckt in diesem Blick gleichsam die Möglichkeit des absoluten Nichts — und dies treibt ihn weiter zu der Frage: „Warum ist überhaupt eine Welt, warum und wieso bin ich überhaupt?" .... (a. a. O., 105 ff. Vgl. Schopenhauer, Fibel 90.)

Heidegger ist von der theologischen Anwandlung, die ihm Scheler imputierte, frei. Wir sahen, daß gerade wenn man für sein „Nichts" die Gottheit des Mystikers einsetzt, der reine denkerische Sinn seiner Darlegungen herausspringt. Ebenso fern liegt es ihm, das platonische Staunen seiner theoretischen Bedeutung zuwider mit dem Schaudern zu vermengen, das den Prinzen Gautama überkam, als die Götter ihm die Krankheit, das Alter und den Tod in den Weg stellten. Er weiß, worauf es hier ankommt, wenn er erklärt (M. 27):

„Nur wenn die Befremdlichkeit des Seienden uns bedrängt, weckt es und zieht es auf sich die Verwunderung. Nur auf dem Grunde der Verwunderung .... entspringt das ‚Warum?' "

Zu bedenken wäre dabei nur, daß er nun doch das Staunen, das einen metaphysischen Untergrund hat, in anthitheoretischer Absicht existential-ontologisch fundiert, indem er es der Neugierde gegenüberstellt, die uns zu dem natürlichen Aufklärungszug in der Lebenstechnik zu gehören scheint (Fibel 109), wie sie denn etwas Menschen und Tieren Gemeinsames ist.

„Die Neugier", erklärt er (S. u. Z. 170) „hat nichts zu tun mit dem bewundernden Betrachten des Seienden, dem θαυμάζειν, ihr liegt nicht daran, durch Verwunderung in das Nichtverstehen gebracht zu werden". Aber er nimmt sie nun — auf Grund der Erklärung des Erkennens als eines defizienten Modus des „besorgenden Zu-tun-habens mit der Welt", wo das Seiende „nur noch in seinem puren Aussehen (εἶδος) begegnet" (S. u. Z. 61) — mit der

Digitized by Google

denkenden Anschauung zusammen, auf der die antike Grundstellung der Metaphysik als reiner Vernunftwissenschaft beruht. Das Verbindende ist das Moment des „Vernehmens" (nus): es bestimmt die Parmenideische Stellung, da die These von der Identität von Denken und Sein bedeutet: „Sein ist, was im anschauenden Vernehmen sich zeigt"; und es kennzeichnet die Neugier, da sie die „Tendenz zu einem eigentümlichen vernehmenden Begegnenlassen der Welt" ist, die zwar „ein Wissen besorgt, aber lediglich um gewußt zu haben". So möchte jene großartige frühgriechische Erscheinung der historia, die im Werdeprozeß der Wissenschaft anfänglich mit der theoria zusammenging und gewiß auch ein gut Teil kindhafter Neubegier enthielt, als eine Art „Konkupiscenz" (Augenlust) erscheinen, und zugleich fällt der wesentliche Gegensatz aus, in dem sich die metaphysische Kontemplation zu jener Aufklärungsrichtung befindet, wie er aus den Aussprüchen Heraklits (Vielwissen lehrt nicht nus haben) bekannt ist, aber von Parmenides auch gerade gegen das Staunen als ein eitles Sichumtreiben in der Welt (unten S. 326) gekehrt wird.

Diese Verwirrung der Verhältnisse entspricht dem Versuch, die Wissenschaft statt über dem Umweg über die Metaphysik gradwegs aus dem zivilisatorischen „Dasein in der Alltäglichkeit" herzuleiten, sie ergibt sich aber auchleicht, wenn die Befremdung, in der das Staunen fundiert ist, einem unbesinnlichen Affekt, der Angst, gedankt wird. Während uns gerade hier das kontemplative Moment, das zur Stimmung gehört, seine entscheidende Bedeutung zu zeigen scheint, da nur von ihm aus verständlich wird, wie die „uns bedrängende Befremdlichkeit des Seienden" zum Staunen führen kann (nicht führen muß: denn schwerlich ist von einem andern Volk als dem der Griechen mit ihrer Vormacht der Theorie dieser Schritt getan worden).

Hier dürfte Schopenhauer — und ihm folgend Dilthey (VIII, 80 u. a.) — richtiger gesehen haben, wenn er das Schaudern, das der Menschheit bestes Teil ist, das Erschauern vor dem Rätsel der Welt und des Lebens, dem Lebensrätsel des Todes vor allem, an die „Besinnung" knüpft, die mit dem „Eintritt der Vernunft" zusammenfällt. Aber gegenüber Schopenhauer und Scheler, die auf der Vernunft als dem Vorzug des Menschen in der Tierreihe metaphysisch fußen zu können glaubten, tritt nun anderseits wiederum das Wesentliche hervor, was den Metaphysiker des Daseins vollends von ihnen scheidet. Wenn Heidegger nach dem Wesen des Menschen fragt, das uns zum Staunen und zur Frage nach dem Warum ermächtigt, und dann dafür das „metaphysische Geschehen" der Transzendenz, der seinsbildenden Nichtung als das Urgeschehen des Daseins ansetzt, so liegt diese Konstruktion des Menschenwesens auf einer ganz anderen Ebene als der, wo so etwas wie ein animal metaphysicum angetroffen werden kann. Denn die ganze antike Stufenordnung der Seinsformen, in die der Mensch eingereiht wird, um aus dem von unten her auf-

Digitized by Google

steigenden Bau herausgebrochen und in unmittelbaren Bezug sei es zu Gott, sei es zum „inneren Wesen der Natur" (Schopenhauer) gesetzt zu werden, verliert ihre Tragkraft, wenn die Lage des Menschen in der Welt in dem existentialen Sinne genommen wird, auf den es in der „Metaphysik des Daseins" ebenso wie in der Philosophie des Lebens ankommt: daß es unerläßlich ist, die Relativität alles menschlichen Bemühens in Rechnung zu ziehen, wenn man heute noch und mit gutem Gewissen soll philosophieren können. Da kommt primär nicht die Stellung des Menschen in der Rangordnung der Wesen in Betracht, sondern die eigenste innerste einzigartige Lage unseres Daseins (Notlage oder Heilslage), aus der die Philosophie mit Notwendigkeit, als etwas, was im Sinne des menschlichen Lebens liegt und als freie Tat zugleich hervorgeht.

Aber eben deshalb, weil wir hier letztlich mit Heidegger zusammenstehen, ist es uns so wesentlich, Klarheit darüber zu bekommen, wie diese Notwendigkeit zu verstehen sei und wie es zugeht, daß der Phänomenologe sie nun so anders, ungeschichtlich auslegt, derart, daß er die Metaphysik in eins mit dem Dasein des Menschen für etwas „ontologisch" Konstruierbares halten kann. Und da will uns scheinen, daß die eigentümliche, kompakt-einseitige Lebensauslegung, die hier eingreift und die dazu bestimmt ist, die an sich „richtungslose" objektiv forschende Anthropologie zu verdrängen, um die Frage nach dem Wesen des Menschen in eine philosophische Richtung zu bringen — die Auslegung mit dem Konstruktionsbegriff der „Endlichkeit" und seinem Gefolge, der „Geworfenheit" des Daseins, der „innersten Bedürftigkeit" des Seinsverständnisses — nur die unvermeidliche Ergänzung des ontologischen Einsatzes der Metaphysik des Daseins ist: eine dem aktiven Denker unerläßliche Auffüllung der mit leeren Horizonten kreisenden Bewegungsform, auf die der Ontologe das „metaphysische Geschehen im Grunde des Daseins" zurückbringt. Ist dem so, dann wird der Zusammenhang, dem wir jetzt nachgehen, für die immanente Kritik entscheidend. Denn in diesem ontologischen Begriff der urständigen Geschehensform der menschlichen Existenz, der auf seinen rein formalen Charakter stolz ist — so stolz wie die kantische Ethik auf ihren Formalismus ist, dessen weltanschauliche Bedingtheit der Geisteshistoriker er-

Digitized by Google

kennt, — erweist sich nun selber als historisch belastet, und die Voraussetzung, die er mit sich führt, ist ihm mit der verpönten Anthropologie, ja mit dem Begriff des animal metaphysicum gemeinsam: die exstentiale Verschiebung der Husserlschen Basis der „phänomenologischen Reduktion".

An Schelers Kaleidoskop wurde durchsichtig, wie eine zum absoluten Erkennen gehörige Wissensform, die ideierende Abstraktion, die dem lebensdenkerischen „Skeptiker" so problematisch ist wie jenes absolute Erkennen selbst, in das Wesen der Menschwerdung zurückverlegt wurde, und der goldene Bogen des absoluten Seins wölbte sich über uns Erdgeborenen. In Heideggers strenger Begriffskonstruktion scheint durch das reine Formbild der Mensch- und Weltwerdung doch das gleiche ontologische Band hindurch. Der geschichtliche Lebensgrund des Philosophierens wird zur Deckung gebracht mit der geschehenden *usia* des menschlichen Daseins. So wird dem Menschen auf das Konto der „Existenz" das zugeschrieben, was das Soll und Haben der Philosophie ist. Nur daß jetzt, dem Fortgang zur existentialen Analytik entsprechend, in vollem Gegensatz zu Schelers Einsatz bei dem menschlichen „Geist" und der ihn auszeichnenden ideierenden Abstraktion, das theoretische, das kontemplative Moment überhaupt, ausgeschaltet ist und der Stimmung der „Angst" das auferlegt wird, was die denkerische Anstrengung im metaphysischen Wissen erringt. Die Angst bringt uns in das ewige Geschehen hinein, in dem die Menschwerdung gründet, die Weltbildung und Weltansicht im Horizont des „Seins"; im Sein des Seienden aber nichtet das Nichts. Und wenn wir fragen möchten, ob denn die Angst, die „uns das Wort verschlägt", nicht von sich aus gerade zum Glauben hintendiert, ob sie in der Erschütterung der Grundlagen unserer Existenz nicht aus dem ‚Starren ins Leere' gerade zur Beruhigung bei den vorher vorhandenen, gemeinschaftlich-menschlichen Lösungen des Lebensrätsels zurückverlange, so bekommen wir eine Antwort, die wieder die Schneide der Begriffe „eigentlich" und „uneigentlich" herbeizieht: es gibt eine eigentliche, eine „verwegene Angst", die „im geheimen Bunde mit der Heiterkeit und Milde der schaffenden Sehnsucht steht". Aber auch in dieser Verbindung mit dem platonischen Motiv — „der großen Sehn-

Digitized by Google

sucht, welcher unser Wissen nie genugtut" (Dilthey V, 348) — bleibt die Produktivität der Angst jenseits der Freiheit des Geistes. Denn:

„So endlich sind wir, daß wir gerade nicht durch eigenen Beschluß und Willen uns ursprünglich vor das Nichts zu bringen vermögen" (M. 24).

Ein begnadetes Erlebnis ist die „eigentliche" Angst — und doch kann sie als Gnade und nicht Fluch nur dann angesehen werden, wenn das, wozu sie dem Menschen verhelfen soll — das metaphysische Urgeschehen nachzuvollziehen und so die Beantwortung der philosophischen Frage: „was ist Sein?" oder auch: „was ist Metaphysik?" zu erreichen: ein Anliegen der Erkenntnis also — produktive Bedeutung für das menschliche Leben und Wissen, ja für die Wissenschaft hat und die „Urgeschichte" sich nicht in ihrem eigenen horizontalen Kreise dreht. Wie sollte auch einem Denker, der wie Heidegger in der Philosophie lebt, ihr Lebensgrund ohne den Enthusiasmus der Erkenntnis ansichtig sein können? Da rächt sich nun die Macht der Theoria für ihre Verstoßung mit einem Gewaltstreich. Die erkenntnismäßige Form, in der der Existentialphilosoph sich des Lebensproduktes: „Weltansicht" bemächtigt (mittels der Dialektik von Sein und Nichtsein) und in der der phänomenologische Logiker sich seine heimische Burg der reinen Theorie sicherte (die naive Beziehung des Denkens auf die Welt „einklammernd") muß ins Spiel gesetzt werden, damit die unmittelbare unreflektierte Stimmung der Angst, die den Lebensgrund der Philosophie ausmachen soll, ihre metaphysische Würde offenbare: — empfängt sie diese Würde dann nicht doch von der Philosophie zu Lehen?

Heidegger will die Möglichkeit und Notwendigkeit der Philosophie vom menschlichen Leben her begreifen. Das wollen auch wir. Aber als Ontologe gibt er nun nicht bloß die bestimmt-unbestimmte Macht, so etwas wie die Philosophie hervorzubringen, dem Leben anheim — wo dann die Stätte der Besinnung in der Mitte der Lebensstruktur sich auftun müßte, das Zuschauenkönnen mitten in der Bedrängnis, der Dichter im Menschen — sondern er verlegt in das Dasein, das „ursprünglicher ist als der Mensch", die eigene Form des Hervorgebrachten zurück: die logische Form, in der der Metaphysiker, über das Darinnensein im Leben sich erhebend, den Menschen und seine Welt er-

Digitized by Google

blickt. Dasein ist „Schon-sein-in-der Welt". Aber der Interpret des Daseins steht dazu auch bereits in der Philosophie. Dieses Schon-sein-in der Philosophie macht sich naturgemäß in dem Begriffsapparat geltend, mit dem er operiert. Aber statt ihn in freier Weise zu benutzen — wozu eben die Logik verhelfen sollte — kommt er in seinen Bann und nimmt ihn als adäquaten Ausdruck, ja als eigene Form der Grundbewegtheit des Daseins und der Philosophie zumal.

III. Nicht daran nehmen wir Anstoß, daß eine „philosophierende" Grundlegung der Philosophie, von der es heißt: „sie geht und zeigt bewußt ins Unbekannte", sich überhaupt um die möglichst genaue begriffliche Feststellung dieses Unbekannten — oder richtiger: der Bewegung auf es hin und von ihm her — bemüht. Der hindeutende („evozierende") Charakter der diese Bewegung fixierenden Ausdrücke, auf den wir den Schwerpunkt legten, schließt keineswegs Eindeutigkeit und Genauigkeit aus — weshalb bedürften wir denn sonst der phänomenologischen Methode? —, und es ist ein gröbliches Mißverständnis, wenn man meint, daß der Gegensatz gegen die ‚rein diskursiven' termini „das Ende der wissenschaftlichen Geisteshaltung" bedeute, wo es sich vielmehr um eine eigene logische Form handelt, deren wissenschaftliche Tragfähigkeit es zu bewähren gilt. Gerade diese logische Form, die die Dinge selbst zum Sprechen bringen will statt über sie reden, die die dichterische Macht des Wortes, das von ihm Berührte zum Erzittern zu bringen, philosophisch fruktifizieren will, soll es ermöglichen, die unerläßliche Richtung auf die cognitio rei gegenüber der erkenntnistheoretischen Beschränkung auf die cognitio circa rem festzuhalten, und uns zu Wesensbegriffen verhelfen, die, weil sie die Linien im Fließenden ziehen, sich selber beweglich zu halten vermögen. Die Abwehr von Aussagen darüber, was das Leben (das Universum, der Mensch) im letzten Grunde seines Wesens sei, entspricht nur der platonischen Einsicht, daß der unbekannte Ursprung, zu dem sich das philosophische Denken hinwagt, über *usia* und *aletheia* hinausliegt. Sie bedeutet also nicht ein Stehenbleiben bei dem kritischen Argument, daß wir, nach dem „Wesen" forschend,

Digitized by Google

uns rein mit dieser Fragestellung schon in der Erkenntnissphäre bewegen und immer nur zu Erkenntnisgründen und nicht zu Realgründen kommen könnten, sondern vielmehr die Gewißheit, daß diese Sphäre nur die vorletzte ist und nicht das Letzte, was eine realisierende Begriffsbildung durchhalten muß und kann. So sucht auch Heidegger das, was „ursprünglicher ist als der Mensch" (die physis), nicht in einer inhaltlich bestimmten Wesensnatur, einem statischen „Was" des Menschen, sondern in dem „Wie" des Seins, der beweglichen Grundstruktur des Daseins. Und wenn er es liebt, eine als wesentlich erkannte Bewegungslinie zu einer Aussage über das Wesen auszuformen — z. B. das Gesehene, daß „der Mensch als existierende Transzendenz überschwingt in Möglichkeiten" zu der These ausformt: „Der Mensch ist ein Wesen der Ferne" (G. 40) —, so mag man das als eine emphatische Ausdrucksweise hinnehmen, die offen läßt, ob „der Mensch" nicht auch noch anderes sei. Aber er will das nun nicht offen lassen, und da liegt das, was uns anstößig ist.

Jene untergründige Dynamik des „Wesens" soll mit dessen begrifflicher Fassung zugleich in die reine Ebene der Begrifflichkeit gehoben werden, die ihre eigene Fläche besitzt, so daß innerhalb dieser konstruktiv vorwärtsgegangen werden kann. Dadurch wird, obwohl die Konstruktion über einem Abgrund schwebt, die antike gedankensichere Verbindung der *physis* mit der *arche* wiederhergestellt in der Weise, daß die *arche* nicht bloß (metaphysischer) Ursprung, sondern (ontologisches) Prinzip ist.

So scheint uns der theoretische Vorgriff der Fundamentalontologie gleich bei der ersten fundamentalen Unterscheidung einzugreifen, der von Sein und Seiendem (onta, entia): bei der „ontologischen Differenz", wie Heidegger das nennt. Von ihr aus erfolgt die Konstruktion der „als Dasein geschehenden Metaphysik" durch einen Rückgang hinter die distinctio rationis auf eine verborgene, aber ihr konforme Entscheidung des Lebensgeschehens, in dem dieser Unterschied „aufbricht".

„Wenn anders das Auszeichnende des Daseins darin liegt, daß es Sein-verstehend zu Seiendem sich verhält, dann muß das Unterscheidenkönnen, in dem die ontologische Differenz faktisch wird, die Wurzel seiner eigenen Möglichkeit im Grunde des Wesens des Daseins geschlagen

Digitized by Google

haben. Diesen Grund der ontologischen Differenz nennen wir .... die Transzendenz des Daseins." (G. 8.).

Wir fragen uns: was für ein Verhältnis ist das, dieses „Faktischwerden" einer begrifflich festgestellten „Differenz"? Die Differenz zwischen Sein und Seiendem, die der Philosoph als einen fundamentalen Unterschied erfaßt, soll gewiß nicht mehr platonisch in das Reich der Geltungseinheiten verlegt werden, so daß hier das Verhältnis zwischen Idee und getrübter Erscheinungsform annehmbar wäre, das Husserl noch für angängig hielt. Sondern die Meinung ist die Fichtesche: wenn der Philosoph diesen Unterschied feststellt, so expliziert er nur vollziehend (in dem ursprünglichen Sinne des Worts: daß eine vorgezeichnete Unterschrift vollgezogen und dadurch rechtskräftig wird) den geistigen Grundakt, der im Lebensverhalten betätigt wird, also implicite darin enthalten ist. Jeder von uns „kann" Sein und Seiendes unterscheiden, so wie er „Ich" sagen kann. Der Philosoph, der uns auffordert, dieses Können „bewußt", das heißt hier: absichtlich, mit offenen Augen zu realisieren, bringt uns nur dazu, es im Vollzuge zu ergreifen und das Ergriffene auszusagen, es so durch „bewußte" d. h. jetzt: gedanklich durchleuchtete Vergegenwärtigung wahr zu machen. An dieser Bewährung ist dann aber zweierlei auseinanderzuhalten.

Einmal im allgemeinen die neue Stellung des Wissens, die als die ‚realisierende Vergegenwärtigung' bezeichnet werden mag und in ihrer Bedeutung für die Methode der philosophischen Grundlegung schon genugsam herausgearbeitet wurde (96), anschließend an jene Fichtesche Erklärung:

„Nur erlebt werden kann die Philosophie, nur gemacht werden im menschlichen Innern selbst wie das sittliche Bewußtsein",

und einstimmig mit Fichte auch in dem Wahrheitserweis, den er den Skeptikern entgegenhielt, die nach einer Bezeugung dieses Wissens verlangen: „Sie sind weitergekommen; es hat sich Verstandeskraft in ihnen entwickelt". Auf diese allgemeine Grundstellung lief die Gemeinsamkeit hinaus, die wir abstrakt festzustellen suchten, als wir die „Transzendenz des Daseins" mit der „Reflexivität des Wissens" verglichen. — Sodann aber handelt es sich um die gedank-

Digitized by Google

liche Durchleuchtung des Vollzugs, zu dem jeder von uns gebracht werden kann, und das ist das spezifisch Philosophische, wenn anders die Philosophie — wiederum mit Fichte zu reden — „Klarheit des Auges" ist.

Da steht für den hermeneutischen Logiker an erster Stelle das Problem des „getreuen Ausdrucks" (Vorbericht V, LXXXIV), das mit der „Erhebung zu kritischer Erkenntnis" zusammenfällt und durch die Bindung an die Sprache gegeben ist. Wenn allgemein für die Lebenslinien gilt: „Schon ihr Ausdruck in Begriffen ist eine Interpretation", muß dann nicht für die „ontologische Differenz" — ebenso wie für das „Ich" — gefragt werden, ob und inwiefern sie eine Interpretation sei? Ist sie das, dann wird aber auch ihre Universalität problematisch. Und so suchten wir zu zeigen, daß gerade in der Strukturform des „Lebens" (ebenso wie in dem mit dem Ausdruck „Ich" Bezeichneten) kein Ansatzpunkt für sie zu finden sei — so wenig wie für die Unterscheidung von Existenz und Essenz, die Heidegger hier heranbringt, um sie dann umzudrehen (54) —, daß hier vielmehr die von ihm gerügte „ontologische Indifferenz" am Platz sei. Und ist nicht aus der Geschichte der Philosophie bekannt, wie die Scheidung von Sein und Seiendem in ihrer Verwendung auf das Ich zu der unerträglichen wurzelhaften Trennung von Geist und seelischem Leben führt, die eben durch eine bestimmte einseitige Interpretation von Welt und Leben bedingt ist (Fibel 120)?

Heidegger dagegen setzt die ontologische Differenz umgekehrt als das an, wodurch eine jegliche Interpretation, ja das interpretierende — durch Verstehen und Rede gekennzeichnete — Dasein überhaupt erst möglich werde. Für das menschliche Vermögen, das Seiende von seinem Sein (und weiter dann: Daß- und Was- und So-sein) zu unterscheiden, für dieses (existentielle) „Können", das keine Kunst (techne) ist, sondern etwas wozu der Mensch mächtig ist, wird (ontologisch) nach der Möglichkeit gefragt: sie muß im Grunde des Daseins selber verwurzelt sein. Aber muß dann nicht der, der dieser Verwurzelung nachforscht, nun auch beides, Macht und Möglichkeit, reinlich auseinanderhalten? die „Macht", die im Lebens- und Weltverständnis sich äußert, als etwas nur im Vollzuge zu Ergreifendes, das durch einheimische Lebensbe-

Digitized by Google

griffe ausgedrückt sein will, und die „Möglichkeit" als ein logisches Bedingungsverhältnis, bei dem man auf der Hut davor sein muß, daß die Kunst-Begriffe, deren die systematische Interpretation des Lebensgeschehens bedarf, sich nicht diesem unterschieben. Es wurde im vorhinein bemerkt, daß der Begriff der „Möglichkeit" gerade insofern gefährlich ist, als er verstattet, Macht und Kunst und denkerische Bedingung unter der Vorherrschaft der rein diskursiven Kategorie zu vereinen, um dadurch einen Übergang von der Lebensinterpretation zur Ontologie des Daseins zu bewerkstelligen (46). Dieses Bedenken finden wir jetzt bestätigt. Die existentielle Macht des Weltverständnisses — das „Unterscheidenkönnen" von Sein und Seiendem — soll in ihrer „Möglichkeit" begriffen werden: unplatonisch, aus der Dynamik des Lebens begriffen werden als ein selbstmächtiges Geschehen, dessen Produkt — das „Faktischwerden" der Differenz — nicht durch ein ihm jenseitiges *peras* bestimmt ist, sondern die „Wurzel seiner eigenen Möglichkeit" im Dasein „geschlagen" hat. Aber die Bewegung wird nun nicht, wie wir es für das „Können" erwarten möchten, im Grunde des Daseins, sondern dem Bedingungsverhältnis, dem denkerischen Möglichsein entsprechend im „Grunde des Wesens des Daseins" angelegt, also bereits von der philosophischen Reflexion über das Leben her. Und diese Wendung vermögen wir nur dahin zu verstehen, daß die theoretische Richtung auf das erkenntnismäßig faßbare „Wesen" der Gegenstände die Sphäre der Realisierung durchschneidet, um eine Projektionsfläche für die denkerische Aufklärungsbewegung zu schaffen, statt daß diese ihr Licht in jene hineinwerfe.

Aber auch schon die phänomenologische Kennzeichnung des Daseins, die in dem Bedingungssatz steht, daß es „Sein-verstehend zu Seiendem sich verhält", scheint uns mit dem theoretischen Vorgriff belastet zu sein und, wenn man dem nachgeht, in Schwierigkeiten zu führen, die den Antinomien der alten Metaphysik und Erkenntnistheorie nur zu sehr ähneln. Hier steht nicht der Unterschied in Frage, zu dessen Aufklärung der Begriff der ontologischen Differenz dienen soll — das ist vielmehr ein gesichertes Ergebnis der phänomenologischen Analyse: daß wir uns nicht einfach zu der „Welt" verhalten in

Digitized by Google

der wir uns befinden; daß das Lebensverhalten und die Welt, innerhalb deren allein wir uns zu dem oder jenem irgendwie verhalten können, zu unterscheiden sind —, sondern fraglich ist uns umgekehrt, mit welchem Recht das Unterschiedene in die unmittelbare Beziehung gesetzt wird, die durch die Bestimmung des Verhaltens als eines solchen zu „Seiendem" oder auch als eines „Zu-Seins zu Seiendem" und der Weltansicht als eines Seinsverständnisses gegeben ist. Auf das Wort „Sein" kommt es uns dabei nicht an, sondern lediglich auf die Einheit der Vergleichshinsicht, die das (pluralisch gemeinte) Neutrum „Seiendes" an das Verbum „Sein" in künstlicher Nominalisierung knüpft. Von der rein theoretischen Einstellung aus, in der Husserls Beschreibung der „Welt der natürlichen Einstellung" verblieb, ist diese unmittelbare Beziehung durchsichtig; da ist die Einheit der Vergleichbarkeit des Unterschiedenen gar kein Problem; denn das Lebensverhalten ist von Grund aus als ein intentionales „Bewußtsein von" Gegenständen bestimmt und die Welt bestimmt sich von da aus privativ als der selber nicht gegenständliche „Horizont" der intentionalen Beziehung. Aber Heidegger hat ja gerade die Intentionalität des Bewußtseins als etwas Abkünftiges erkannt; er will sie herleiten. Er nimmt sie nun aber wie Husserl als Kennzeichen für „alles Verhalten zu" Seiendem (G. 8) und leitet sie dann geradwegs aus der „Transzendenz des Daseins" als der metaphysischen „Urgeschichte" her, springt also von den am Tage liegenden, der Analyse zugänglichen Phänomenen des Lebensverhaltens, innerhalb dessen die intentionale Beziehung auftritt, unmittelbar in das „verborgene Geschehen" hinein, das nur durch ein „innerliches Machen" (Konstruieren) greifbar ist. Das in jenem Bedingungssatz zwischen „Seiendem" und „Sein" geschlungene Seil sichert diesen Sprung.

Da fragt sich nun zunächst, ob es richtig ist, das menschliche Lebensverhalten schlechtweg durch die Intentionalität zu kennzeichnen, und selbst wenn das richtig wäre, ob es angängig ist, diese das spezifisch menschliche Verhalten auszeichnende Intentionalität isoliert aufzugreifen, statt sie von vorn herein (nachträglich nämlich kommt Heidegger auch dazu, wie wir noch sehen werden) in den von unten her andrängenden Zusammenhang einzustellen der in

Digitized by Google

dem Wort: „Intention" — im Unterschied zu dem terminus — dumpf mittönt, wie wir das schon bei Husserl selbst konstatierten. Die Sprache in ihrer Weisheit gibt uns die Anweisung, so zu fragen. Denn unser Wort: *meinen*, das als deutscher Ausdruck für den Kern der ausgebildeten Intentionalitätslehre dient, stammt von *minnen* und weist solchermaßen auf den Untergrund hin, den das griechische Wort *doxa*, an dem diese Lehre orientiert ist, eben nicht hat und zwar deshalb nicht hat, weil es direkt auf das diskursive Denken (und Handeln) bezogen ist, zu dem die griechische Entdeckung der Intentionalität auch primär gehört. Von da aus ist sie durch bloße gebietsmäßige Erweiterung auf die Gefühlssphäre übertragen worden (Philebos 37), zum Ersatz für das selbst einem Platon verschlossene Fühlen und immanente Bedeuten. Historisch angesehen ist die Sachlage also durchsichtig: der universale Anspruch der intentionalen Beziehung hängt an einem antiken Vorurteil, gegen das sich die Lebensphilosophie wendet; Dilthey hat hier als „Schranke griechischen Denkens" konstatiert, daß es „die lebendige Kraft usw. nicht erfassen konnte" (VIII, 47). Und systematisch kommt hier alles zusammen, was über die Konzeption des „natürlichen" Verhaltens und die Aufgabe, es unbefangen zu erfassen, im Gegensatz zu dem von esoterischer philosophischer Höhe aus entworfenen Begriff der „Welt der natürlichen Einstellung" oder auch der „durchschnittlichen Alltäglichkeit" gesagt wurde; auch diese ist ein bloßer Gegenbegriff, den ein gegen die moderne technische Zivilisation, die communis opinio der Gelehrten, die unbekümmerte Bürgerlichkeit aufgebrachter Denker entwirft, und kein eidos, das eine Grundart des bios trifft. Die „richtungslose" Anthropologie kommt solchen systematischen Festsetzungen gegenüber nun doch zu ihrem Recht, da sich hier, wo es sich um das Leben „in seinem Rohzustande, vor der wissenschaftlichen Bearbeitung" handelt, ein fruchtbares Feld für die handanlegende analytische Arbeit eröffnet. Ist aber der Begriff des Lebensverhaltens umfassender als der der Intentionalität und dem entsprechend das elementare leibgebundene Verstehen (das „Minnen" als ein Erkennen, wie Wissen und Zeugen ursprünglich zusammengehört im Sinne des biblischen: „er erkannte sie") umfassender als das an die Rede gebundene „Mei-

Digitized by Google

nen", dann reißt doch wohl das logische Band entzwei, das das Verhalten als ein „Zu-sein-zu Seiendem" an das in der „Nichtung" gegründete Seinsverständnis knüpft. Diese beiden Ansatzpunkte der phänomenologischen Charakteristik des Daseins erweisen sich als heterogen.

Aber die verschiedenen Schichten unter der transzendental-ontologischen Hochebene können doch dem Existenzialphilosophen nicht entgehen, und indem er sie anschneidet, unterminiert er, will uns scheinen, seinen Bau. Die erste hermeneutische Zeichnung der Strukturform des Daseins war: „Schonsein-in einer Welt bei innerweltlich Seiendem". Hiervon gab das „In-der-Welt-Sein" einen Ansatzpunkt für die Durchführung der Kantischen Kopernikanischen Drehung, der tragfähig ist, da Weltansicht Weltbildung bedeutet. Fraglich blieb uns nur, ob die Richtung, die dieser transzendentalen Analyse gegeben wird — auf die „Transzendenz des Daseins" hin —, nicht zu einer einseitigen Konstruktion führe. Die Intentionalitäts-Theorie schien uns da nachzuwirken; sie soll abgebaut werden, aber bleibt insofern maßgebend, als von ihr her die Weltbildung zur nackten Horizontalbildung wird. Indes, es muß weitergehn; denn eine Hermeneutik der Existenz kann unmöglich mit dieser Lehre auskommen. Die Analyse jener Strukturformel des „In-der-Welt-seins" führt hier weiter, von dem andern Ansatzpunkt aus, dem „Sein bei Seiendem". Heidegger setzt da zwar die Verbindung von Verstehen und Redenkönnen als eine ursprüngliche an — während uns gerade der Fortgang vom leibhaftigen Verstehen, Zeugen, Kraftübertragen zu den Sprachen und dann zur menschlichen Rede interessiert —, aber es bleibt noch ein drittes wesentliches Moment im Strukturganzen des Daseins: die „Befindlichkeit". Auch sie muß, wenn die ontologische Konstruktion haltbar sein soll, von dem fundamentalen Unterschied: Sein — Seiendes betroffen werden. Sie wird bestimmt als ein Sein „inmitten von Seiendem". Und diese Bestimmung nun hat eine eigene expansive Kraft. Sie verlangt Raum für sich. So ist sie im Fortgang von Heideggers Arbeiten selbständig neben das Sein „bei innerweltlich Seiendem" getreten, das in jener ersten Zeichnung allein erschien. Beide Begriffe sind zwar als Seinscharaktere des Daseins „Existenzialien" im Unterschied zur bloßen

Digitized by Google

Vorhandenheit, aber im Unterschied zu dem „Sein bei", das sich auf innerweltlich Seiendes bezieht, bezieht sich das „Sein in mitten von ..." auf Seiendes schlechtweg und ist somit gerade von der Intentionalität entblößt.

„‚Inmitten von ....' besagt weder Vorkommen unter anderen Seienden noch auch: sich eigens auf dieses Seinde, zu ihm sich verhaltend, richten" (G. 33).

Und da sind wir nun gespannt, wie die Unterschicht, die sich hier auftut — in der „ontologischen Differenz" selber sich auftut, da das Seiende nunmehr nicht bloß als „inner-weltliches" (aber doch schwerlich als außer- oder vorweltliches) in Betracht kommt, — sich mit dem konstruktiven Bau der tranzendentalen Ontologie vertrage.

Sie soll sich nicht bloß mit ihm vertragen, sondern ihm eine Tragfläche darbieten. Denn der transzendentale Bogen der Ontologie des Daseins ist nunmehr so stark in Kantischer Richtung gespannt, daß die bekannten Schwierigkeiten, die durch Kants einseitigen Ausgangspunkt vom erkennenden Subjekt bedingt sind, wiederkehren. Die Weltbildung, die von der Intentionalitätstheorie her zur reinen Horizontbildung wurde, wird von Kant (Kants Einsicht in den antizipatorischen Charakter des Denkens) aus zu einem „Weltentwurf", ja einem vorgängigen „Überwurf der entworfenen Welt über das Seiende" (G. 27). Und der Phänomenologe kann sich doch nicht dem Spott ausliefern, mit dem sich Goethe gegen Fichte kehrte: „Die Welt ist ihm nur ein Ball, den das Ich geworfen hat und wieder auffängt". Da greift die „Befindlichkeit" ein. Der Ball, der „das Seiende im Ganzen" überflogen haben muß, damit „das Seiende als Seiendes" offenbar werde, ist nicht frei in die Luft geworfen, sondern das Ich, das ihn warf, befindet sich als Dasein inmitten des Seienden, das durch den Weltüberwurf offenbar wird; das Dasein wirft nicht bloß, sondern geht mit mit dem Wurf, steigt über und eignet sich im Überstieg das Überstiegene, inmitten dessen es sich befindet, an.

Nun kennt man wohl aus der Deutschen Bewegung, der die geschichtliche Aufgabe gestellt war, Kant mit Goethe (und den Griechen) zu vereinen, die erkenntnistheoretische Lösung, die über jene Einseitigkeit hinausführte: statt der einseitigen Bewegung des Nehmens die gegenseitige des Nehmens und Ge-

Digitized by Google

bens, die erst die echte Antizipation, das Vorwegnehmen ausmacht. Man kann nichts gegeben bekommen, ohne es genommen zu haben, aber auch nichts nehmen, was nicht gegeben gewesen wäre. Um die klassische Formulierung eines nicht fachmäßigen Philosophen, Wilhelms von Humboldt herzusetzen, die sich zwar speziell auf die vom Historiker betätigte Erkenntnis bezieht, aber von prinzipiellem Belang ist:

„Was er tun kann, um zu der Betrachtung der labyrinthisch verschlungenen Begebenheiten der Weltgeschichte, in seinem Gemüte eingeprägt, die Form mitzubringen, unter der allein ihr wahrer Zusammenhang erscheint, ist: diese Form von ihnen selbst abzuziehen. Der Widerspruch, der hierin zu liegen scheint, verschwindet bei näherer Betrachtung. Jedes Begreifen setzt als Bedingung seiner Möglichkeit, in dem Begreifenden schon ein Analogon des nachher wirklich Begriffenen voraus, eine vorhergängige ursprüngliche Übereinstimmung zwischen dem Subjekt und dem Objekt. Das Begreifen ist keineswegs ein bloßes Entwickeln aus dem ersteren, aber auch kein bloßes Entnehmen aus dem letzteren, sondern beides zugleich .... Wo zwei Wesen durch gänzliche Kluft getrennt sind, führt keine Brücke der Verständigung von einem zum andern, und um sich zu verstehen, muß man sich in einem andern Sinne schon verstanden haben."

Aber diese Lösung ist weltanschaulich belastet: ein Bekenntnis zum „objektiven Idealismus" im Vorzug vor dem „subjektiven", von dem Kant ausging, um dann freilich auch wieder, zum Abschluß des in den drei Kritiken fortgehenden Dramas der Vernunft zu jener alten metaphysischen Grundstellung zurückzukehren, indem er den objektiven Idealismus als eine mögliche Betrachtungsweise gelten ließ. Die Lebensphilosophie stimmt mit der existentialen Analytik darin überein, daß sie für die philosophische Grundlegung, die „bewußt ins Unbekannte zeigen" soll (sei es nun das Unergründliche oder der Abgrund), prinzipiell keine weltanschauliche Belastung duldet. Wenn sie innerhalb der philosophischen Grundlegung das Recht des objektiven Idealismus anerkennen muß, so kann sie das nur, weil und soweit es sachlich begründet ist: nicht als eine Möglichkeit der Lebens- und Weltbetrachtung, der man in freien Stunden nachhängen mag, sondern als den menschenmöglichen, die Philosophie an des Gesamtmenschliche knüpfenden Zug, sich betrachtend frei dem Leben und der Welt gegenüber zu verhalten. Und in diesem kontemplativen Verhalten geht dann dem, der das Leben aus ihm selbst verstehen will, nicht bloß die heimische Stimmung der Vertrautheit und Verbundenheit auf, in der der Denker wie ein

Digitized by Google

Dichter von den Menschen, die in den großen Naturformen des Daseins umfriedet blieben, sagen kann: „ils sont dans le vrai" (Flaubert), sondern zugleich das Dämonische in uns, um uns, über uns, das konzentriert, ohne Augenschließen angesehen sein will, damit wir es zu ergreifen, ins Geistige emporzuheben wagen, wenn wir auch wissen, daß das nie restlos gelingen kann. So werden wir auf die zentrale Konzeption der Lebensbedeutung zurückgeführt, die unsere Darlegungen ans Licht zu stellen versuchten. — Aber wie geht nun Heidegger hier voran, der Ontologe, der sich nicht damit begnügen kann, sich in dieser konkreten geschichtlichen Bewegung schwebend zu halten und das an sich Unfaßliche in sie hereinzuziehen, sondern nach Durchsichtigkeit der entscheidenden Lebensbewegung verlangt, damit wenigstens deren innere Form gedanklich überschaubar sei, wenn auch dem endlichen Menschenwesen der Gehalt, der in dieser horizontalen Form jeweilen zeitlich erarbeitet wird, in seiner Geheimnisfülle undurchsichtig bleiben muß? Vermag der Begriff der Transzendenz des Daseins die Schwierigkeit zu lösen, die auf der erkenntnistheoretischen Ebene des Philosophierens sich in der Notwendigkeit einer dialektischen Formulierung der Lösung — Mitbringen und Abziehen, Entwickeln und Entnehmen — bekundete?

Wir sahen, wie die Konstruktion der Transzendenz des Daseins von der hermeneutischen Zeichnung der Struktur desselben ausging: sie erhob sich darüber auf dem Gerüst der „ontologischen Differenz". Nun war aber jene Zeichnung — daß das Dasein „Sein-verstehend sich zu Seiendem verhält" — unvollständig; denn das Sichbefinden inmitten von Seiendem ist kein Verhalten. Es ist ein Gestimmtsein. „Gestimmtes Sichbefinden": das ist ein einheimischer Lebensbegriff von treffender Ausdruckskraft; er trifft das genau, was als Vertrautheit oder Verbundenheit nur umschreibend angegeben wurde. Aber wie fügt sich, fragen wir, das hier Gesehene und Getroffene in die Konstruktion der Transzendenz ein, die mittels der distinctio rationis zwischen Sein und Seiendem vom intentionalen Verhalten aus erreicht wurde und zur Bestimmung der Weltbildung als eines vorgängigen Überwurfs über das Seiende führte? Die Rolle, die der Befindlichkeit des Daseins von Kant her zuzudenken wäre,

Digitized by Google

ist klar: sie macht es begreiflich, daß der Überwurf keine bloße Maskerade ist; sie liefert gleichsam die Innenarchitektur für den im Vor-Entwurf nur als leere Form entwerfbaren Weltenbau. Aber sie soll — und das ist nicht mehr Kantisch, sondern lebensphilosophisch gedacht — noch mehr und anderes leisten; sie läßt sehen, sie macht es überhaupt erst möglich, daß uns in der Welt das Seiende, unser Dasein selbst sowohl wie das was uns begegnet, als Seiendes offenbar wird.

„Im Weltentwurf ist das Seiende in ihm selbst noch nicht offenbar. Ja es müßte verborgen bleiben, wenn nicht das entwerfende Dasein als entwerfendes auch schon inmitten von jenem Seiendem wäre" (G. 33).

So hieß es schon in der anfänglichen phänomenologischen Analyse des „Daseins als Befindlichkeit" (S. u. Z. § 29), daß „ontologisch grundsätzlich die primäre Entdeckung der Welt der ‚bloßen Stimmung' müsse überlassen" werden. Aber dort war das gestimmte Befindlichsein als ein (mit dem Verstehen und der „Rede" zusammengehöriger) Grundzug des „Inseins" in der Welt beschrieben worden, so daß von der Stimmung gesagt werden konnte:

„Sie überfällt. Sie kommt weder von ‚Außen' noch von ‚Innen', sondern steigt als Weise des In-der-Welt-seins aus diesem selbst auf."

Da war uns nur fraglich, ob man wirklich den Finger auf die Stelle legen könne, wo innerhalb des mehrgliedrigen Ganzen, das die Stimmung mit dem vordiskursiven Denken und Verstehen verbunden zeigt, das eigentliche entdeckungskräftige Moment sitze, ob diese Zuversicht nicht die der Analyse gesetzten Grenzen (29, 65) überschreite. Aber die Bedeutung des zergliederten Gesamtphänomens wurde dadurch nicht geschmälert. Von dieser Daseins-immanenten Bestimmung aus konnte die Intentionalität des Verhaltens an die untergründige Verbundenheit und Vertrautheit geknüpft werden, wie auch wir es suchen.

„Die Stimmung hat je schon das In-der-Welt-sein als Ganzes erschlossen und macht ein Sichrichten-auf ... allererst möglich."

Jetzt dagegen, wo es um die ontologische Konstruktion dieses Phänomens zu tun ist, muß das Seiende, „inmitten dessen" wir uns befinden, in isolierender Abstraktion gerade daraufhin angesehen werden, daß es erst mit dem Überwurf eines Horizontes in eine Welt eingeht, und die Intentionalität wird dem-

Digitized by Google

entsprechend geradwegs durch die „ontologische Differenz" hindurch auf das metaphysische Urgeschehen, aus dem dieser Welthorizont entspringt, zurückgeführt. Wie fügt sich das gestimmte Befindlichsein dahinein? Heidegger erklärt über das ‚Inmitten von ....': es „besagt nicht, daß das Dasein unter anderem Seienden vorkomme", sondern es „gehört vielmehr zur Transzendenz".

„Das Übersteigende und so sich Erhöhende muß als solches im Seienden sich befinden. Das Dasein wird als befindliches vom Seienden eingenommen so, daß es dem Seienden zugehörig von ihm durchstimmt ist. Transzendenz heißt Weltentwurf, so zwar, daß das Entwerfende vom Seienden, das es übersteigt, auch schon gestimmt durchwaltet ist" (G. 33).

Durchwaltet-, durchstimmt-, ja „durchschwungensein": wie sollten wir die Sache leugnen wollen, auf die diese beweglichen Worte bildgebend hindeuten! Und wir möchten uns auch nicht dabei aufhalten, daß dieses uns Einnehmende, Durchwaltende usw., das uns also doch wohl rührt, als „Seiendes" bezeichnet wird; in laxer Weise mag so gesprochen werden, obwohl Seiendes und Sein als „wesenhaft zusammengehörige" Begriffe in der „ontologischen Differenz" bestimmt sind, hier aber das Seiende zu dem das Dasein „zugehört", wenn wir recht verstehen, zunächst für sich in Betracht kommt. Aber über zweierlei kommen wir nicht hinweg. Weist nicht dieser Zug des Daseins, daß es „im Seienden", von ihm durchschwungen, sich befindet, auf eine ganz andere Schicht hin als die der transzendierenden Sein-bildenden und Seiendes offenbarenden Nichtung? auf die Schicht, in der der objektive Idealismus sein fundamentum in re hat und wo es den Unterschied von „eigentlich" und „uneigentlich" nicht gibt? Und meint dieser Zug wirklich etwas so gänzlich anderes als das „Vorkommen" des Daseins unter anderem Seienden in dem Sinne, in dem man naiv-objektiv sagen mag, daß der Mensch trotz seiner ‚Exzentrizität' kein Monstrum in der Natur ist? Auf beide Fragen wird Heidegger, das ist uns klar, abwehrend antworten. Aber die Abwehr scheint uns nur von seiner speziellen Lebensdeutung aus möglich zu sein.

Was die erste Frage anlangt, so kommt hier die spezielle Bestimmung der Befindlichkeit als „Geworfenheit" in Betracht. Durch sie wird jener objektiv-idealistische Keim sterilisiert. Das Durchwaltetsein des Daseins von dem, in-

Digitized by Google

mitten dessen es sich befindet, verliert die Bedeutung, eine Kraftquelle für Leben und Erkennen zu sein, und erhält statt dessen die Endlichkeitssignatur eines Mangels aufgeprägt. Darin aber verrät sich, will uns scheinen, ein ethisch-idealistisches Interesse, und zwar das Ethos des reinen Theoretikers, dem das Ideal eines absoluten gottgleichen Erkennens vom alten Monotheismus her im Blute steckt. Ihn bewegt, daß wir das Seiende, inmitten dessen wir uns befinden, nicht selber hervorbringen können, daß wir, dahinein geworfen, angewiesen sind auf es, — daß das Dasein den Weltball nur werfen und nicht auch von sich aus füllen kann, oder daß es überhaupt eines solchen Wurfes bedarf, damit so etwas wie Existenz möglich sei. In seiner Kant-Interpretation, die die Kritik der reinen theoretischen Vernunft als Metaphysik der Menschlichkeit, d. h. Endlichkeit der Erkenntnis begreifen möchte, ist dies Motiv ganz durchsichtig. Da steht ständig als Maß für die „Bedürftigkeit", die in dem Aneinander-Gebundensein von Denken und Anschauung liegt, das Ideal des intuitus originarius im Blick, und zwar nicht etwa in dem Sinne der intellektuellen Anschauung, in dem Goethe das Abenteuer der Vernunft „mutig bestehen" zu können glaubte — „daß wir uns durch das Anschauen einer immer schaffenden Natur zur geistigen Teilnahme an ihren Produktionen würdig machen" —, sondern als der imaginäre göttliche Verstand, der in der reinen Einbildungskraft als bildender Gebung das Angeschaute schaffen würde. Ihn, den geborenen Metaphysiker, quält das Rätsel der Endlichkeit, so wie es sich für den jungen Spinoza in der Form stellte: es gibt Dinge, die den Grund ihrer Existenz nicht in sich selber haben[1]), das aber noch jeden Metaphysiker quälte, der an dem antiken Erkenntnisideal, so zu blicken wie Gott, ja durch die reine Theorie vergottet zu werden, festhielt oder vielmehr überhaupt noch das: „eritis sicut deus" als ein menschenwürdiges Lebensideal im Hintergrunde stehen ließ.

Und in dieser Richtung liegt nun auch die Antwort auf die andere Frage: warum die Bestimmung, daß das Dasein sich inmitten von Seiendem befindet,

[1]) Vgl. den Nachweis bei Dunin-Borkowski, Der junge Spinoza 1910.

Digitized by Google

so radikal von dem Vorkommen unter anderem Seienden unterschieden wird wie der modus originarius von dem modus deficiens, der verfallenen Vorhandenheit. Heidegger erklärt in bezug auf die Transzendenz, daß

„das Übersteigende sich erhöht", daß das Dasein als Existierendes „die Natur überstiegen hat", daß „in der Allheit von Seiendem das Seiende seiender wird in der Weise von Zeitigung von Dasein" (G. 33. 12. 28).

Das mutet uns wieder objektiv-idealistisch an, so daß uns Goethes Lebensbegriff der „Steigerung" in den Sinn kommt. Aber solche objektive Betrachtungsweise ist wegen ihrer ontologischen Naivität verboten. Wenn der Begriff: „die Allheit von Seiendem" eingeführt wird und nun inmitten dieser Allheit unsere menschliche Existenz als eine Steigerung im Sein des Universums erscheint, so ist gefordert, diese Begriffe als kritisch gedacht zu nehmen und die Subjektivität in Rechnung zu stellen. Denn die Setzung von außerweltlichen Dingen, die als solche unabhängig vom Dasein vorhanden wären, ist nur innerhalb des Wissens möglich, ergibt sich erst von dem reflektierenden oder „Sein-verstehenden" Dasein aus.

„Wenn Dasein nicht existiert, dann ‚ist' auch nicht ‚Unabhängigkeit' und ‚ist' auch nicht ‚Ansich' .... Es kann jetzt wohl, solange Seinsverständnis ist und damit Verständnis von Vorhandenheit, gesagt werden, daß dann Seiendes noch weiterhin sein wird" (S. u. Z. 212, vgl. 40).

Von dieser kritischen Stellung aus wäre der Begriff einer Gradation des Seins, eines „Seiender-werdens" des Universums mit dem Auftreten des Menschen als ein ontologisch-theoretischer Ausdruck für den uns wesentlichen Tatbestand zu fassen, daß wir, das vom Menschen gelebte Leben verstehend, auch das unter uns Liegende in und um uns finden. Aber dieser Tatbestand, der uns (107) einen entscheidenden Ansatzpunkt für den Übergang der Lebensphilosophie in die wissenschaftliche Naturerkenntnis hinein bedeutet (also nicht, wie nach Heidegger, ein Sichverlaufen jener in diese), wird nun wieder von der selbstmächtigen ontologischen Theorie überwältigt, die im Begriff der „ontologischen Differenz" ihr eigenes Konstruktionsmittel besitzt. Wir bekommen eine Art unmythischer Kosmogonie. Der Überstieg auf eine Welt hin, durch den das Seiende sich zum Dasein „erhöht" und der das Urgeschehen des Daseins im Menschen ist, bedeutet den „Eingang" des Seienden in eine Welt

Digitized by Google

oder, von der anderen Seite aus gesehen, den „Einbruch" des Daseins in das Seiende. Das dialektische Verhältnis aber, wonach das Einbrechende schon inmitten des Seienden ist, in das der Einbruch erfolgt und auf das durch den zum Einbruch nötigen Überstieg Licht fällt, diese dramatische Dialektik stellt sich nun in der ontologischen Fundierungsordnung so dar:

„Das Dasein könnte nicht als Seiendes von Seiendem durchstimmt und demzufolge z. B. von ihm umfangen, durch es benommen und von ihm durchschwungen sein, es entbehrte hierfür überhaupt des Spielraums, wenn nicht mit dieser Eingenommenheit von Seiendem ein Aufbruch von Welt und sei es auch nur ein Weltdämmer mitginge" (G. 34).

Da wiederholt sich die Frage: geht diese Dämmerung, die die Stimmung begleitet, auch mit dem Geschehen der Transzendenz mit? oder läuft sie antinomisch daneben her? Weltdämmer und ontologische Differenz! gehören diese beiden Begriffe, der bildhaft evozierende Ausdruck und die distinctio rationis nicht an zwei konträre logische Pole? Solange vom Entwerfen des Horizontes, Weltüberwurf, Welteingang des Seienden, Einbruch des Daseins in das Seiende die Rede ist, vermögen wir die Bestimmungen, die alle auf das Momentane des geistigen Aktes hinweisen, noch mit der Konstruktion der Transzendenz zu vereinen. Aber Dämmerung?

Auch hier soll das Phänomen selber nicht geleugnet werden, so wenig wie jenes „Durchstimmtsein". Im Gegenteil: die Weltbildung zeigt da, wo so etwas sich der Erforschung und Analyse darbietet (bei der Bildung der geistigen Welt eines Menschen oder eines Zeitalters) diese entwicklungs- und bedeutungsmäßige Art der Einswerdung, wo „Zusammenhang im Verlauf sich bildet" (171). Aber diese eigene Art von Einheitsbildung, die durch die geschichtlichen „Lebenskategorien": Bedeutung, Entwicklung, Gestaltung gefaßt werden sollte, kommt hier eben nicht in ihrer Posivität zur begrifflichen Geltung, das Gesehene büßt vielmehr seinen positiven Charakter ein, indem es in den Begriffszusammenhang eingeordnet wird, eingeordnet durch eine immer noch, trotz ihrer Mehrgliedrigkeit linearen, per continuum mentis motum fortschreitenden Systematik. Es kennzeichnet die ganze Art des systematischen Aufbaus, daß in Heideggers reicher Begriffswelt der Begriff der Entwicklung überhaupt nicht vorkommt. Wir sehen von der Frage nach dem Ethos, das hier

Digitized by Google

hereinspielt, ab: ob nicht die Entwicklungsfreudigkeit des 19. Jahrhunderts hier nur durch eine ebenso zeitläufige Gegentendenz abgelöst werde. Uns geht es um die Begriffsordnung, durch die der Enwicklungsgedanke aus der „Metaphysik des Daseins" ausgeschaltet wird. Sie gehört der scholastischen Fundierungstheorie an, auf deren Boden der Grundsatz gilt: „Alles ‚Entspringen' im ontologischen Felde ist Degeneration" (9). Dieser Theorie gegenüber will sich der analytische Bestand des Phänomens geltend machen, das von einem Sich-Erhöhen, einer Steigerung des Seins zu reden nötigt, ja auch wohl dem defizienten modus der Verfallenheit eine positive Bedeutung gibt, wenn anders ein „Weltdämmer" im Unterschied zum Welt-Entwurf und -Überwurf an die Selbstverlorenheit des vom Seienden „eingenommenen" Daseins gebunden ist. Aber es bleibt dann doch bei einem ins Spiel Setzen der Dialektik, die der Metaphysiker in den Fingern hat. Denn nur dialektisch können die Bestimmungen gemeint sein, die uns wie eine Kosmogonie anmuteten. Das „dem Seienden zugehörige" und so von ihm durchschwingbare Dasein, das durch den Entwurf eines Welthorizontes diesem Seienden „Gelegenheit" gibt, in eine Welt einzugehen, ist doch „nur als In-der-Welt-sein vom Seienden eingenommen" (G. 25. 38). Ist die philosophische Verlegenheit — was nach Heidegger die Dialektik ist — hier überwunden?

Und auf die Sache selbst hin angesehen: muß nun nicht auch in der Weltansicht und Weltbildung eine gegenstrebige Bewegung anerkannt werden? eine Lebensdialektik statt der leer-horizontalen Form, die den Gehalt, der jeweilen in ihr aufgehen mag, völlig offen läßt? — Heidegger setzt fest:

„Welt als Ganzheit ‚ist' kein Seiendes, sondern das, aus dem her das Dasein sich zu bedeuten gibt, zu welchem Seienden und wie es sich dazu verhalten kann" (G. 26).

Daraus leitet er her, daß die Welt „wesenhaft daseinsbezogen" ist. Er leitet das her auf einem eigenen teleologischen Wege: die Welt ist „das, worumwillen Dasein existiert" — in der Selbstverlorenheit nämlich, aus der die Entscheidung zur Selbständigkeit herausführt. Rein auf die Denkform hin angesehen, ist das doch dieselbe Teleologie, die — im Unterschied zu ihrer sachlichen Kantischen Orientierung am Organismus und dem Kunstwerk — in ihrer weltan-

Digitized by Google

chaulichen Bedingtheit von Fichte her bekannt ist, aber noch ursprünglicher bei den Indern hervortritt, weil in deren Metaphysik die Entdeckung der „Subjektivität des Subjekts" erstmalig erfolgt ist. Da ist die große Antizipation der Weltanschauung oder wie man auch sagen kann, des Glaubens dies: daß der ganze Weltlauf nur den einen Sinn hat, mich zur Freiheit zu führen (Fibel 147). Beläßt man dem gegenüber dem „gestimmten Befindlichsein" die positive, ja produktive Bedeutung, auf die das Bild vom „Weltdämmer", ja „Aufbruch von Welt" hindeutet, so wird es, meinen wir, unerläßlich, auch dem Seienden, inmitten dessen sich das Dasein befindet, seinen Anteil an der Weltbildung zu geben. Ist die Festsetzung, daß die Bedeutung des Lebens lediglich durch die vorgängige Weltform bestimmt sei, nicht ebenso einseitig wie jene ästhetische Theorie, die die Bildgestaltung aus einer durch das „Kunstwollen" bestimmten Form erklärte? Die Auseinandersetzung mit den Dingen in Kampf und handanlegender Arbeit, der „gedankenbildenden Arbeit des Lebens" verlangt gleiches Recht. Und wer will im allgemeinen sagen, was da das Primäre sei? wo gerade in dem Hinüber und Herüber das Geheimnis des Lebens, die schaffende Entfaltung, liegt und das Übergewicht des einen oder des anderen sofort in die Individuation hineinführt.

Heidegger sieht die Dinge so an: das Dasein, das nach dem ontologischen Axiom alles, was hervorgeht, „vorgängig an Mächtigkeit überragt", ist einer überschwänglichen Fülle von Möglichkeiten des Weltentwurfs mächtig; die jeweilige geschichtliche Gestaltung dieser oder jener Welt bedeutet eine Privation, den „Entzug" von anderen Möglichkeiten, in der Welt sein zu können, und daß dem so sein muß, das ist in der Befindlichkeit fundiert: weil das Dasein als entwerfendes sich inmitten von Seiendem befindet, eignet ihm ein „schon ruhender Besitz", damit sind ihm bereits bestimmte andere Möglichkeiten entzogen — „und zwar lediglich durch seine Faktizität" (G. 34), nämlich durch die „Geworfenheit", die der eigentliche Sinn der Befindlichkeit ist. So knüpft er das Schicksalhafte der geschichtlichen Situation an den Konstruktionsbegriff der Endlichkeit an und das Sich-finden des Geistes in einer Gemeinschaft, die nicht bloß bindet, sondern zugleich trägt, ja den Schaffen-

Digitized by Google

den trägt, an die Verlorenheit im „Man", die mit jeder „öffentlichen Ausgelegtheit" des Daseins gegeben ist. Daß uns geboten ist, das Ererbte zu erwerben, damit wir es besitzen, ja die ganze Aufgabe der geschichtlichen Besinnung wird zur „Übernahme" einer Art von Wiedergeburt, deren einziger Sinn ist, daß „die Existenz nur die Geworfenheit des eigenen Da illusionsfreier hinnehme" (S. u. Z. 391). — Aber ist nicht bei jener Ausgangsbestimmung, die den gemeinschaftlichen Besitz lediglich als „Entzug" von anderen Möglichkeiten gelten läßt, der alte metaphysische Grundsatz maßgebend: omnis determinatio est negatio? Und steht dieser Satz für eine „ins Unbekannte zeigende" Grundlegung so felsenhaft fest? Widerstreitet ihm nicht gerade das „geschichtliche Bewußtsein", dem in der Individuation die Bedeutung des vom Menschen gelebten Lebens aufgeht? und widerstreitet es ihm nicht vielleicht deshalb, weil er das Unendliche zu jenseitiger Vollendung verabsolutiert? so daß auch hier wieder das *eritis sicut deus* das Maß für die abgründige Endlichkeit wäre.

Hat aber der Besitz nicht bloß Entzugscharakter, geht vielmehr von dem gemeinschaftlichen Verbundensein mit dem „Seienden", in dem wir uns befinden, auch ein Zug zur Weltbildung hin, der sich mit dem durch die „Subjekttivität des Subjekts" bestimmten kreuzt, dann verliert dieses subjektive Moment der „bildenden Gebung" auch den formalen Horizontcharakter, den es als „entwerfender Weltüberwurf" in der von einer isolierenden Abstraktion ausgehenden Konstruktion der „Transzendenz des Daseins" gewann. Und damit öffnet sich dann doch die Möglichkeit, über die „wesenhafte Bezogenheit von Welt" auf das Dasein, das Welt „welten" läßt, hinaus einen tragfähigen Übergang zu der philosophischen Vorstellung von der Welt zu begründen.

Es handelt sich auch hier um eine der Analyse zugängliche Sache: welche Bedeutung kommt in dem Totalvorgang, in dem, mit Dilthey zu reden, „das Leben von jedem Individuum aus sich seine eigene Welt schafft", den Antizipationen der Einstellung und Haltung des subjektiven Geistes zu? Gerade wenn man, wie Heidegger mit Recht tut, diese antizipatorische Energie, die Kant auf das rein diskursive, in Kategorien „urteilende" Denken beschränkt

Digitized by Google

hat, im Goetheschen — und schließlich Platonischen[1]) — Sinne dem Leben selbst zuerkennt und so das „Sichvorwegsein" als einen wesentlichen Zug des Daseins bestimmt, wird ihre Wirkungsweise in den bodenständigen Lebens- und Weltansichten — und von ihnen her in der Philosophie — der geschichtssystematischen Analyse zugänglich. Es stellt sich dann die notwendige Konkretion ihrer gehaltbestimmenden Bedeutung heraus: in analoger Weise wie bei dem metaphysischen Fragen, wo uns das gegenüber der Konzentration der Philosophie auf das Seinsproblem wesentlich war (14). Aber während die anhebende metaphysische Bewegung des denkenden Geistes im Grunde eine einzige, überall gleichsinnige ist und nur nach dem jeweiligen Einsatz bei dem oder jenem vorherrschenden Lebensbezug und entsprechend im Ausdruck sich abwandelt, gehört zu den Vorgriffen der Weltansicht gerade die Spezifikation als wesentliches Merkmal. So ist auch ihre Wirkungsweise bei dem Fortgang von der Weltansicht zum Weltbilde[2]) verschieden. Und in dieser Verschiedenheit liegt die Möglichkeit des Überganges, den wir suchen, zum Begreifen der Welt. Wie wir es schon einmal zu fassen suchten (Fibel 113):

Die Antizipationen haben in ihrer bodenständigen Natur eine verschiedene Leuchtkraft, je nachdem in der das menschliche Leben umlagernden geistigen Atmosphäre, aus der sie ihre Kraft ziehen, das erhellende Licht des Denkens an der Berührung mit der Wirklichkeit selbst entzündet ist oder nur in der Weise der Reflexion über dieser Wirklichkeit des menschlichen Lebens schwebt .... Und darauf kommt es an: ob das Licht, das jene Antizipationen geben, gleichsam von selbst aus der den Tag anzeigenden Dämmerung hervorkommt, in der der Mensch in einer inneren Verbundenheit mit den Dingen seiner Umwelt lebt. Dann können die Vorgriffe des Denkens zu wirklichen Vorwegnahmen der Erfahrung werden. Dann können sie auch wie bei dem Wunder der griechischen Schöpfung der Wissenschaft, dem Denken den Mut geben genau auf die Natur der Dinge hinzusehen und vertragen solches vertiefendes Hinsehen.

Durch ihre Verwurzelung im Leben scheiden sich die weltanschaulichen Antizipationen von einer in der reinen Vernunft gegründeten schicksallosen Denkform. Aber Heidegger, der die „Vorweg-Struktur" des Daseins eindringlich herausgestellt hat, verlegt das Schicksalsmäßige der Philosophie in eine andere

[1]) Dies ist aus früherenArbeiten vorläufig dargelegt in dem Aufsatz von M. Hendel, Die platonische Anamnesis und Goethes Antizipationen, Kantstudien XXV (1920).

[2]) Vgl. die Unterscheidungen von H. Lipps, Das Problem der primitiven Denkformen, diese Zs. IV, 66.

Digitized by Google

Ebene gemäß seinem Begriff der Transzendenz. Während es uns in dem Verhältnis der Philosophie zu ihnen zu liegen scheint, in einem Verhältnis, durch das sich der tatsächliche Gehalt einer bodenständigen Weltansicht in das Reich des Gedankens hineingestaltet, so daß die vermeintlich vorurteilslose Aufklärungsarbeit des Verstandes den Mächten des Lebens verhaftet bleibt (davon hernach mehr, 327), verlegt er es in das Dasein selbst rein für sich, in die „geschehende Grundverfassung", die zugleich „die Grundverfassung der Geschichtlichkeit" des Daseins ist, ontologische Bewegtheitsform und sittliche Forderung zugleich. Das Dasein hat die „faktischen", durch die jeweilige geschichtliche Lage bestimmten und beschränkten Möglichkeiten, in der Welt zu existieren, dem Horizont von Welt, dessen Überwurf aus der „Nichtung" entspringt, zu „entreißen". Sie werden ihm entrissen durch einen Akt der Entschlossenheit, den der Einzelne je für sich zu vollziehen hat: daß er entschlossen die Lage, in die er hineingeboren ist, auf sich nehme und so die pure Faktizität der Befindlichkeit, Geworfenheit, Gebundenheit an einen ererbten „ruhenden Besitz" in eine frei gewählte Möglichkeit umschaffe, — wie der Stoiker sich frei macht, indem er das Unabänderliche in seinen Willen aufnimmt, nur mit dem entscheidenden Unterschied, daß das Sichfreimachen des Christenmenschen in der „eigentlichen Übernahme" unserer Endlichkeit besteht. „Die ergriffene Endlichkeit der Existenz bringt das Dasein in die Einfachheit seines Schicksals" (S. u. Z. 384). Und dieses als das „Schicksal" bezeichnete, „in der eigentlichen Entschlossenheit liegende ursprüngliche Geschehen des Daseins" gibt auch der Philosophie den schicksalhaften Charakter, es spiegelt sich nur in ihr wider. Nicht die zeitliche Geschichte der Philosophie hat einen schicksalsmäßigen Gang, sondern „das verborgene Geschehen im Dasein selbst", das in einem übertragenen Sinne „Metaphysik" genannt wird.

„Die ‚Metaphysik' ist das Grundgeschehen beim Einbruch in das Seiende, der mit der faktischen Existenz von so etwas wie Mensch überhaupt geschieht" (K. 232). Also gilt: „Sofern der Mensch existiert, geschieht das Philosophieren" (M. 28).

Der „Metaphysik über das Dasein" aber fällt dann die Bestimmung zu, dieses Geschehen, d. h. das Schicksal der Menschwerdung entschlossen auf sich zu

Digitized by Google

nehmen und ausdrücklich ans Licht zu bringen. Für die Vernunft selber — die „Vernunft", die Kant als das metaphysische Organ von dem auf die Beziehungen von Endlichem beschränkten „Verstande" schied, — gilt: ihr „innerstes Interesse geht auf die Endlichkeit". Und das ist auch das eigentliche Interesse des Daseins, der „Sorge": „Die Sorge um das Endlich-seinkönnen" (K. 206). Sie äußert sich in den Fragen, die Kant formuliert hat: „Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?". Denn in diesen Fragen, mit denen tatsächlich die Philosophie anhob (Fibel 32), bekundet sich nichts anderes als die menschliche „Bedürftigkeit" — sei es gegenüber der Instinktsicherheit elementarischen Daseins, an das gehalten der Mensch nicht das kluge, sondern das ‚kranke Tier' ist, sei es gegenüber einem allmächtigen Gott. Und „dieser Endlichkeit gewiß zu werden, um in ihr sich zu halten", das ist das Interesse der Vernunft, das den ‚Weltbegriff' der Philosophie im Unterschied zu dem bloßen ‚Schulbegriff' bestimmt.

So schließt sich der Kreis, den die Ontologie zieht. Er schließt sich aber nicht bloß sozusagen realiter, indem die Bahn der Philosophie in die Kurve des Lebens zurückläuft, sondern auch rein ideell, sozusagen durch eine gemeinsame Grundgleichung. Die Philosophie gibt die algebraische Formel für die geometrische Kurve, in der das Leben ‚stationär strömt'. Dieses durch die analytische Geometrie entdeckte Verhältnis, durch das sich Spinoza die intentionale Beziehung von *idea* und *res* durchsichtig machte, liegt hier keineswegs so fern. Ist denn das, was mit dem Menschen in das Seiende „einbricht", so daß die Endlichkeit „existent wird" und die „Grundbedürftigkeit, so etwas wie Sein verstehen zu müssen" entspringt, etwas anderes als das, was man gemeinhin das „Bewußtsein" nennt, die *idea* also? Und ist nicht der „ausdrückliche" Vollzug dieser metaphysischen „Urgeschichte" durch die Philosophie wiederum ein „Bewußtmachen"? — Uns lag in dieser „philosophischen Aktion", die „das Leben" ins deutliche Bewußtsein erhebt und zu Ende denkt, die entscheidende Wendung beschlossen, die durch die Metaphysik ins menschliche Leben kommt, und wir glaubten, die ganze Geschichte der Philosophie bemühen zu müssen, um uns der Bedeutung dieser Wendung objektiv zu ver-

Digitized by Google

sichern. Auch nach Heidegger handelt es sich um etwas Entscheidendes, Philosophie ist eine „entscheidende Möglichkeit des Daseins" — aber eine ontologische „Möglichkeit" eben, die sich konstruieren läßt, weil in ihr beides zusammenfällt: die entscheidende Macht, als welche uns die logische Energie des Metaphysikers zu sein scheint, und die Ent-scheidungskraft, die mit dem menschlichen „Bewußtsein" in das zur Welt werdende Seiende kommt. Und wenn es nun gelingt, jenes schicksalhafte Geschehen, dem die philosophische Metaphysik „in ihrem Schicksal verbunden bleibt" (K. 221), als eine in sich selbst bewegte Form zu erfassen und sie bis in den Grund zu durchschauen, so daß das Licht des Begriffs in diesem Abgrund eine ganz primäre, in sich geschlossene Kategorie, ein „Grundexistential" zum Vorschein bringt — und das verspricht Heidegger durch die „temporale" Auslegung der Transzendenz zu leisten —, dann muß sich von diesem einen Punkte, von der „zeitlichen" Grundbewegtheit des Daseins aus, auch die ganze Geschichte der Philosophie durchsichtig machen lassen. Das wird sogar mit einem Schlage geschehen können, sobald zu der Grundgleichung, durch die das mehrgliedrige Strukturganze des Daseins, der „Sorge", auf die Dreieinigkeit der Zeit zurückgeführt ist, noch die Randbedingung hinzukommt, daß auch die Bemühungen der großen Denker sich allzumal auf einen Punkt konzentrieren, und diese Bedingung ist ja nach Heidegger erfüllt, da das Seinsproblem das philosophische Problem schlechtweg ist. Mit diesem Durchblick schließen sich Philosophie und Leben erst vollständig zusammen.

Das philosophische (platonische) Problem: was ist Sein? führte hinter die theoretische Ebene, in der es zunächst exponiert wurde, in die existenziale zurück, da, um es stellen zu können, so etwas wie ‚Sein' schon vorverstanden sein muß, das Verstehen aber „nicht nur eine Art des Erkennens, sondern primär ein Grundmoment des Existierens überhaupt ist" (K. 223). An dies elementare Seinsverständnis erging die Frage: woraufhin ist es entworfen? Die Antwort war: auf eine Welt hin im „Urgeschehen" der Transzendenz, das letztlich aus der Zeitlichkeit als der „Urstruktur" des Daseins hervorgeht. Weil das Dasein zeitlich ist, wird das Sein auf die Zeit hin entworfen. Und dieselbe

Digitized by Google

Antwort ergeht nun auch auf die Frage nach dem, was in der Geschichte der Philosophie, in der Denkarbeit der großen Metaphysiker eigentlich geschieht. Das „innerste Geschehen im Seinsverständnis der antiken und nachkommenden Metaphysik" ist: „der verborgene Entwurf des Seins auf die Zeit".

Hier zeigt noch einmal der Hermeneutiker dem Ontologen den Weg. Dieser „verborgene Entwurf" (K. 232) wird direkt nachweisbar an dem temporalen Moment in Grundbegriffen wie *usia*, *to ti en einai*, *apriori* usw., an der philosophischen Sprache also — wenigstens der uns aus der griechischen Antike überkommenen Sprache, deren Form Heidegger ins Deutsche und Kräftige übersetzt. Denn ob die hier aufgewiesene Antizipation der philosophischen Begriffsbildung wirklich überall durchgreifend ist, ist uns fraglich. Z. B. an der Terminologie der indischen Metaphysik fiel uns gerade die Freiheit von den temporalen Bestimmungen, die in die anologen griechischen Grundbegriffe eingehen, auf (Fibel 119. „Seinsheit" (satja), „Das eben Das" (tad vai tat) für den *atman* (das Selbst) und demgegenüber „*Name-Gestalt*" (nama-rupa) als Bestimmung für das Empirisch-Wirkliche). Und selbst wenn sie durchgriffe, wäre in ihr doch schwerlich das Organisationszentrum der ganzen philosophischen Begriffswelt, sondern wohl nur ein Pol der Logik der Philosophie zu finden. — Doch lassen wir das. Es kommt uns ja nicht darauf an, die zahlreichen logischen Entdeckungen einzuheimsen, von denen Heideggers Schriften voll sind, sondern den einen einförmigen Weg herauszustellen, auf dem ihre systematische Ausnutzung erfolgt. Und da dürfte die Uniformierung der Geschichte der Philosophie die Konsequenz der Grundstellung zeigen.

Wir freuten uns der Übereinstimmung in dem geschichtlichen Anblick der philosophischen Wirklichkeit, in die wir uns hinein versetzen müßten, damit wir ihre gewordene Idee auch wieder durch freies geistiges Tun ins Leben setzten. Die Freude war vorschnell, Heidegger nimmt jene Erklärung über den Zugang zur Metaphysik wieder zurück.

„Wir haben uns nicht erst in sie ‚versetzt'. Wir können uns gar nicht in sie versetzen, weil wir — sofern wir existieren — schon immer in ihr stehn" (M. 28).

Die „geschehende Grundverfassung" des Daseins, auf die Heidegger zurückgeht, mutete uns wie die ewige Geschichte des Adam an und wir nahmen den (uns von einem Schüler angebotenen) physikalischen Vergleich mit einer „stationären Strömung" auf. Nur eine Anwendung dieser im Grunde doch antiken Interpretation des ‚Werdens zum Sein' ist die Entwirklichung der Geschichte der Philosophie. Was kann der tatsächliche geschichtliche, der „innerzeitliche" Zusammenhang der Entwicklung der Philosophie noch bedeuten, wo das Entwicklungsproblem selber aus der Lebensinterpretation ausfiel? Das

Digitized by Google

kritische Geschäft, das darin besteht, sie zu durchschauen, macht uns nicht überlegen frei dazu, ihre fruchtbare Kraft zu entbinden, sondern führt uns nur immer tiefer in die Subjektivität des Subjekts, in die Endlichkeit hinein. Um diesen Abgrund kreist alle Philosophie gleichmäßig, sie wagt sich dann und wann, selten genug, in dem oder jenem entscheidenden Denker nahe an das Dunkel heran, am nächsten noch in Kant, aber auch nur für einen Augenblick, der ungenutzt verging; denn das „eigentliche Geschehen" in der KrthV ist, daß „Kant bei der Enthüllung der Subjektivität des Subjekts vor dem von ihm selbst gelegten Grunde zurückwich" (K. 205). Der heutige Denker aber, der Kants Unternehmen „wiederholen" will, darf nicht mehr zurückweichen und braucht es auch nicht. Denn durch Kant ist ja der Primat der reinen theoretischen Vernunft erschüttert, so ist freier Raum geschaffen für eine Umwandlung oder Rückverwandlung der „Idee der Metaphysik" ins Existentielle, die dadurch zustande kommt, daß das Unzulängliche des menschlichen Verstandes, das ehedem schreckte und lastete, grade zum Prinzip erhoben wird. Im Dunkel zu wandeln am Abgrund, ist menschliches Schicksal, und über dem Abgrund zu kreisen, damit der Mensch in „verwegener Angst" seine Lage durchschaue und die Last des Daseins auf sich nehme, ist die lebenswahre Bestimmung der Philosophie. So bestimmt sich die philosophisch begriffene Endlichkeit, die im Menschen „existent geworden" ist, in der „hellen Nacht der Angst" offenbar werdend als das „ständige, obzwar meist verborgene Erzittern alles Existierenden" (K. 229). Während wir, dem platonischen Sursum corda aller Kreatur wohl näher bleibend glaubten, daß in der ursprünglichen, immer wieder zu erneuernden Bewegung des philosophischen Fragens „das Eine Selbige erzittert", das man, um es zu fixieren, das „Unendliche" nennen mag — unzulänglich genug, da es eben nicht zu sicherem Besitz gedanklich fixiert werden darf, aber doch mit dem Erfolg, daß dann auch gleich der Begriff des „Endlichen" nicht bloß sich selbst, sondern auch seinen Widerpart offenbart. Heidegger selbst fragt zum Schluß, wie wir ihn fragen wollten: „Läßt sich die Endlichkeit im Dasein auch nur als Problem entwickeln ohne eine ‚vorausgesetzte' — Unendlichkeit?" (K. 236).

Digitized by Google

4.

Philosophie und Leben: wir müssen sie beide scheiden, um zu erfahren, daß sie, nachdem sie sich einmal gefunden haben, nicht ohne einander auskommen können. Leicht war klargemacht, daß man die Philosophie nicht haben kann, ohne vom Leben zu wissen, und nach dem Leben nicht fragen kann, ohne schon in der Philosophie zu sein. Aber diese Dialektik der „Vorstellung" interessiert uns jetzt nicht mehr. Wir fragen nach dem realen geschichtlichen Verhältnis: nach der Notwendigkeit der Hervorbringung der Philosophie. Und da werden wir am Ende zu einer Auseinandersetzung mit Dilthey gedrängt.

Mit Dilthey droht es uns ähnlich zu ergehen wie es Heidegger mit Husserl ging, obwohl wir nur seinem Werk dienen wollen und ihm nicht ein eigenes entgegenzusetzen haben. In seiner Welt bewegten wir uns durch diesen ganzen Streitgang hin, vielleicht zu selbstverständlich, wo es um das Anliegen einer neuen Zeit geht, während er, als ein Gegenwärtiger vorgestellt, nun bald hundert Jahr alt wäre. Die „Lebensstimmung", die ihm, wie er sagte, „aus dem Sinnen über die Konsequenzen des historischen Bewußtseins erwachsen ist", umfing uns. Von ihr ging der Widerstand aus, den wir gegen die „existential-ontologische" Paradoxie hatten, Existieren bedeute soviel wie Philosophieren und die Metaphysik geschehe ursprünglich als Dasein. Mit seinen Waffen kämpften wir, wenn wir gegen die „geschehende Grundverfassung" das geschichtliche Geschehen ins Feld führten. Und nun droht auch uns die anscheinend zwangsläufige Entwicklung, die an die Gefolgschaft Gegnerschaft knüpft. Dilthey bekämpfte doch die Metaphysik! seine lebensphilosophische Richtung führte, auf erfahrungswissenschaftlichem Boden, in der Arbeit an der Begründung der Geisteswissenschaften aus der „Kritik der historischen Vernunft" hervorgehend, die antimetaphysische Stellung der Aufklärungs-Epoche mit sich. Für sein Hauptwerk wählte er als Motto einen Ausspruch von Helmholtz, der wie eine Paraphrase von Comtes Dreistadiengesetz anmutet. Wir aber suchten gleichsam hinter seinem Rücken die Verbindung mit dem anderen Heerlager gerade an der Stelle, wo er verletzlich war. Wir fanden uns mit Heidegger darin einig, daß es eine ursprüngliche „metaphysische"

Digitized by Google

Bewegung in der Philosophie gibt. Als Platon die alte metaphysische Angelegenheit von Sein und Nichtsein zur objektiven Entscheidung in die Sphäre der reinen Logik erhob und der Parmenideischen Evidenz, daß Nichts nicht sein kann, den Garaus machen mußte, nannte er sich einen „Vatermörder". Schreckt uns dieses Wort nur auf als ein Bekenntnis? ist es nicht vielmehr philosophisch vorbildlich durch die Unerbittlichkeit, die den Dingen klar ins Gesicht sieht?

Aber wir würden uns selbst verleugnen, würden die produktive Kraft, die in der Objektivität der historisch-kritischen Betrachtung liegt, lähmen, wenn wir zum Schluß das aufgeben wollten, was uns bei unserer ganzen Auseinandersetzung bewegte: das Gegenwärtige, was auf uns andrängt und uns hinnehmen möchte, über die Vereinzelung und die Aktualität zu erheben, die uns noch immer, an ‚Vernunft und Wissenschaft' gehalten, etwas Kindermenschenhaftes zu sein scheint. Dem Verdacht einer Angleichung post festum glauben wir überhoben zu sein. Denn nicht erst unter der neuen Situation, die durch Heideggers Werk hergestellt ist, ist uns die antimetaphysische Stellung des „Lebensphilosophen" zum Problem geworden, sondern das Bemühen, uns der philosophischen Bedeutung der Diltheyschen Richtung zu versichern, führte uns durch sich selbst auf den „metaphysischen Zug", der bei ihm in seiner Vertiefung in die Lebenswirklichkeit ebenso zu spüren war wie bei dem Antimetaphysiker Kant[1]). Die „elementare Unruhe" zum „Leben", die Heidegger als das Treibende in Diltheys Forschungen spürte, war zugleich Unruhe zu dem Metaphysischen, dessen philosophische Positur seinem wissenschaftlichen Gewissen verdächtig war. Und es ist nicht ein eifersüchtiges Wachen über seinem Erbe, sondern vielmehr ein Gebot der Selbstkritik, wenn wir uns fragen, wie das heute Mögliche von ihm her zu verstehen sei.

Man braucht nicht erst auf Diltheys Wege weitergehend zu dem Wesentlichen der Philosophie zu kommen, sondern kann es ausgesprochen bei ihm finden. Das zeigt sich jetzt, wo seine Bemühungen um die „Philosophie der Philo-

[1]) Vorbericht (1923) V, cxv. — Goethe, Plato, Kant (1915), Logos V, 282.

Digitized by Google

sophie", die er in der Form der „Weltanschauungslehre" konzipierte (wie die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geistesw.), übersichtlich vorliegen. Aber dieses Wesentliche, das er gesehen hat, ist durch Konstruktionen verstellt, die ihm ein anderes Ansehen geben, als wir darin suchen. Sie müssen wir abbauen, und wir können das, ohne ihm Gewalt anzutun, weil sie seiner eigenen Methode zuwiderlaufen, der „Zergliederungskunst der Wirklichkeit", in der er das sah, was „den Philosophen ausmacht". Weil sie ihr zuwiderlaufen, bleiben in seinen letzten Gedanken über Philosophie und Leben, Metaphysik und Wissenschaft die quälenden Unstimmigkeiten zurück, für die wir nach einer Lösung verlangen.

Wir brauchen uns nun nicht im allgemeinen über Diltheys Stellung zur „Metaphysik" zu verbreiten, sondern konzentrieren die Auseinandersetzung auf das Problem, zu dem sie sich ohnehin schon zusammenzog: das Hervorgehen der Philosophie aus dem Leben und die Wendung, die mit der Metaphysik ins Leben kommt. Bei Heidegger war uns anstößig, daß er die metaphysische Bewegung geradezu in das Dasein verlegte, in das „Wesen des Daseins", in den „Grund" dieses Wesens. Gegen seinen adamitischen Geschehensbegriff wollten wir den geschichtlichen zur Geltung bringen. Dilthey, dem wir diesen Begriff des geschichtlichen Geschehens danken, suchte umgekehrt auf dem Wege einer wissenschaftlich durchdringenden Zergliederung der realen Geschichte der Philosophie Aufschluß über das Wesen der Metaphysik als einer „menschlich-geschichtlichen Tatsache"

„In einem breiten menschlichen Zusammenhang entsteht jede schöpferische geniale Philosophie: in diesem muß sie erfaßt werden" (VIII, 13).

Den Einwand einer erkenntnistheoretischen „Verirrung", den ihm Husserl entgegenhielt, wies er damit zurück, daß dieser Weg

„nicht historische Empirie" sei, sondern „Ausbildung des historischen Bewußtseins, eine von geisteswissenschaftlicher Analyse ausgehende systematische Untersuchung".

Es ist das Erfassen des Wesens im Werden und Wirken, der *physis* gegenüber der *usia*, mit deren gedanklicher Feststellung überhaupt erst die logische Form: „Werden zum Sein" zustandekommt. Und wenn wir auf diesem geschichts-

Digitized by Google

systematischen Wege der Entstehung der Metaphysik nachgingen, um ihrer ursprünglichen Bedeutung objektiv beizukommen, so finden wir das uns leitende Prinzip jetzt ausdrücklich bei ihm angegeben:

„Gerade von der Entstehung der Metaphysik im Menschengeschlecht .... ist am ehesten Aufschluß zu gewinnen" (VIII, 14).

Es ist das in der Deutschen Bewegung entdeckte Forschungsprinzip,

wie es Schleiermacher in den „Reden über Religion" formuliert hat: „In allen Dingen ruht der Geist der Sache nur auf den Erfindern und zu ihnen mußt du gehen .... Während ihrer Bildung und Blüte, zu der Zeit also, wo ihre eigentümliche Lebenskraft am jugendlichsten und frischesten wirkt, können sie am sichersten erkannt werden."

Aber während sich uns auf diesem Wege gerade das Eigene und Verbindliche der ursprünglichen metaphysischen Bewegung aus ihrem Nachvollzug, aus der ‚realisierenden Vergegenwärtigung' ergab und wir so mit Heidegger trotz des verschiedenen Weges im Wesentlichen zusammentrafen, löste sich für Dilthey dies Eigene auf, und damit zugleich auch die Verbindlichkeit der Metaphysik; sie ist nur etwas Vorübergehendes, etwas „Vergängliches". Durch diesen Gegensatz im Ergebnis scheint die ganze Methode gerichtet zu sein. Ihr Anspruch, der wissenschaftliche Weg zur Objektivität zu sein —

wie Dilthey es einmal ausdrückt: „Was Philosophie sei, das ist eine Frage, die nicht nach dem Geschmack des Einzelnen beantwortet werden kann" (VIII, 189) —

droht hinfällig zu werden. Da wird es nun von entscheidendem Belang, wenn sich nachweisen läßt, was wir behaupteten: daß das Ergebnis, zu dem Dilthey kam, nicht eine Konsequenz seiner Methode ist, sondern vielmehr durch einen Mangel in ihrer Durchführung bedingt ist: daß da konstruktive psychologische Vorgriffe sich einmischen, die ihn hinderten, das, was in seinem Blickfeld lag, zu ergreifen. Er selbst kannte diese Gefahr:

„Auch diese psychologische und geschichtssystematische Auslegung ist den Fehlern des konstruktiven Denkens ausgesetzt, das ein einfaches Verhältnis in jedem Gebiet der Anordnung zugrundelegen möchte" (VIII, 15).

Allzu einfach genommen scheint uns bei ihm — nicht in seiner universalhistorischen Anschauung und Darstellung der Dinge, wohl aber in der begrifflichen Durchgliederung derselben — das Verhältnis von Leben, Metaphysik und Wissenschaft und das notwendige Hervorgehen dieser aus jenem.

Digitized by Google

Das rührt dann aber wieder an die noch offen gebliebene Stelle, über die uns auch Heidegger nicht hinweghalf, da es uns schien, daß er wie Dilthey, beide vom Leben ausgehend, das unbewältigt im Rücken behielt, worauf Husserl fußte: die in der Wissenschaft verkörperte Macht der Theorie. Das Ungenüge stellt sich bei ihnen beiden aber von entgegengesetzten Seiten aus dar. Bei Heidegger schien uns durch die ontologische Verlagerung der Metaphysik in den Grund des Daseins die Bedeutung der Theorie, ja der Kontemplation überhaupt herabgemindert, das ursprüngliche Band zwischen Metaphysik und Logik zerschnitten zu sein: die einsame denkerische Anstrengung, ohne die Philosophie nicht gedeihen kann, kam nicht zu ihrem Recht vor dem Übergewicht des Ethos, das den „eigentlichen Einsatz der eigenen Existenz" fordert, damit die Philosophie „in Gang gebracht" werde (M. 28). Und dementsprechend sollte die Wissenschaft geradwegs aus dem zivilisatorischen Umgang des Menschen mit allerhand „Zeug", den *pragmata*, und dem zugehörigen werktätigen Wissen, aus dem elementaren „Aufklärungszuge", wie wir's kurz nennen, hergeleitet werden. Beides entspricht einander. Denn wenn die Logik aus der ursprünglichen metaphysischen Bewegung ausgeschaltet ist, bleibt von ihr nur das übrig, was sie mit dem Aufklärungszuge im Lebensverhalten verbindet, und dort muß dann der Ursprung der Wissenschaften gesucht werden, zu denen die Logik ja zweifellos ein nahes Verhältnis hat. — Bei dem Antimetaphysiker Dilthey hat der Versuch einer direkten Herleitung der Wissenschaften aus dem Lebensverhalten (statt der Vermittlung durch die Philosophie), in dem er und Heidegger, wie gesagt (19), in gewisser Weise einmütig sind, eine andere, ja entgegengesetzte Bedeutung in bezug auf das Ganze der Philosophie. Er dient ihm gerade dazu, das eigene einheitliche Phänomen der Metaphysik aufzulösen. Und das geschieht, weil er — umgekehrt wie Heidegger, hier vielmehr mit Husserl einig — im Interesse der Wissenschaft an die Metaphysik herangeht. Indem er nämlich den Weg jener Herleitung, der metaphysikfreien Herleitung der Wissenschaft aus dem Aufklärungszuge des Lebens konsequent durchverfolgt, erreicht er auf diesem einseitigen Wege nicht nur die Wissenschaften, sondern über sie hinaus die Philosophie: wenigstens in-

Digitized by Google

soweit, als diese selber Wissenschaft, „allgemeingültige Theorie des Wissens" ist. Philosophie bedeutet ihm nun freilich noch anderes und mehr: eben das, was in der Metaphysik mit dem falschen Anspruch auf Allgemeingültigkeit auftritt: Lebensform, Ausdruck einer Weltanschauung. So stellte er der „toten Begriffswissenschaft der Metaphysik", diesem von Kant verfolgten „Schatten" gegenüber

„die lebendige, aus allen Kräften ihres mütterlichen Bodens, welcher die Totalität der Menschennatur, das Menschenherz selber ist, Nahrung und Blut empfangende und so als eine unverwüstliche Wirklichkeit durch die Geschichte schreitende Macht der metaphysischen Weltansicht".

Aber wie er dieses andere, Lebensmächtige, das in der Philosophie da ist und wirkt, systematisch erfaßt — eben so, daß er es auf die begriffliche „Darstellung" einer „Weltanschauung" reduziert —, das ist nun gleichfalls durch jene Herleitung der Wissenschaft aus dem Aufklärungszuge mitbestimmt, wenn auch nur indirekt, auf einem Umwege.

Dilthey hat erkannt, daß das, was die Metaphysik eigentlich will, nicht an dem Maßstab der „allgemeingiltigen Wissenschaft" gemessen werden darf, in der, weil „Vorstellungen, Begriffe, Sätze einfach übertragbar sind", ein rein sachliches, dem Menschentum der Völker und Individuen gegenüber neutrales Zusammenarbeiten möglich ist, demzufolge „eine so stätige Fortentwicklung als auf keinem anderen Felde menschlichen Tuns" und schließlich eine erkenntnistheoretische Begründung, in der „das Denken seinen Gegenstand durchschaut" (I, 128, VII, 330).

Es hat seinen Maßstab in sich selber, in der „Lebenswahrheit", die von der Richtigkeit der direkt übertragbaren wissenschaftlichen Sachwahrheiten wesentlich verschieden ist. Das war sein schlagendes Argument gegen Husserl, der das Sichumtreiben der Philosophie in der zeitlichen Sphäre der „Weltanschauungen" als ein Provisorium ansah, das durch die Phänomenologie beseitigt werde, da sie in dem für die Weltanschauung d. h. die „Weisheit" charakteristischen „Tiefsinn" ein „Anzeichen des Chaos" erkennt, „das echte Wissenschaft in einen Kosmos verwandeln will". Er hat für dies Andersartige auch die andere Herkunft erkannt. Die „Wurzel der Weltanschauung" im Leben suchend, fand er den kontemplativen Zug in der Mitte der Struktur, jene rückwendige Besinnlichkeit im Verstehen von Sinn und Bedeutung, die wir bei der Erörterung der untergründigen Dynamik des Lebens und Wissens

Digitized by Google

vom Leben herausstellten (72). Und in seiner unbefangenen geschichtlichen Anschauung des Phänomens der Metaphysik hat er nun auch ineins mit diesem kontemplativen Grundzug der Theorie (das Wort im allgemeinsten Verstande, wo es lateinisch mit „speculatio" übersetzt wird) die den Philosophen auszeichnende „logische Energie" gesehen: das also, worauf es uns ankommt und worauf es uns gegenüber Heidegger ankam: die ursprüngliche Verbindung des metaphysischen Ethos mit der Kraft des begrifflichen Denkens. Er hat es nicht bloß gesehen, sondern treffend formuliert; er sagt prägnant: „Die in die Wurzel der Dinge dringende logische Energie". Und dieses einheitliche Phänomen erhält auch die Stellung, die ihm zukommt: im Zentrum der Philosophie überhaupt.

„Philosophie", erklärt er, „ist eine persönliche Eigenschaft, eine Art von Charakter"; „es gibt ein philosophisches Verhalten, welches nichts von der Profession eines Fachphilosophen enthält", und dies spezifisch Philosophische ist nichts anderes als eben jene Bewegung, die von uns als die ursprünglich metaphysische angesprochen wurde. „Der Philosoph dringt, zunächst in Kraft seiner ursprünglichen Intention, indem seine logische Energie das Weltbild, die Ideale und die Zwecke, die seine Zeit erfüllen, in deutliches Bewußtsein und in Zusammenhang zu erheben strebt, der gemeinsamen Wurzel des Lebens entgegen. In diese Wurzeln von Leben und von Wirklichkeit wirft er das Licht des logischen Denkens. Durch dieses primäre Verhältnis ist die Struktur jedes philosophischen Systems bedingt, wie die Verwicklungen des Denkens den Philosophen auch weiterführen mögen. Immer ist diese logische Energie, die den Zusammenhang und die Wurzeln von Leben und Wirklichkeit aufspürt, das in ihm Wirksame. Wo sie nicht ist, da ist keine philosophische Anlage ..... So skeptisch sein Ergebnis sei, nur kraft dieser an die Wurzeln der Dinge dringenden logischen Energie ist er Philosoph" (VIII, 32).

So bekommen wir hier von ihm das, was wir suchten: die Anerkennung einer eigenen philosophischen Bewegung, die der Struktur „jedes philosophischen Systems" — auch der in der Lebensphilosophie dank dem „historischen Bewußtsein" sich vorbereitenden neuen Systematik — zugrunde liegt. „Die Identität der Struktur des philosophischen Geistes in seinen verschiedenen Epochen": darum war es ihm in der Universalgeschichte der Philosophie ebenso zu tun wie um die Kontinuität der Entwicklung (IV, 530). Aber dies klar Gesehene entgleitet ihm nun bei der genetischen Zergliederung, die psychologisch-historisch verfährt. Sie führt, während sie die Notwendigkeit des Hervorgehens der Philosophie aus dem Leben nachweisen will, zu einem problematischen

Digitized by Google

Resultat: nicht bloß die „Metaphysik" fällt dahin, sondern das einheitliche Ganze der Philosophie droht sich aufzulösen. Und da macht sich nun die Konsequenz jener einseitigen Herleitung der Wissenschaft geltend. Die Konsequenz ist hier viel einschneidender als bei Heidegger, weil Dilthey (wie wir meinen, mit Recht) an der Wissenschaftlichkeit der Philosophie festhält und diese ihm ebenso wesentlich ist wie das andere in ihr, das er „Weltanschauung" nennt. Da opfert er nun dem Kontinuitätsprinzip des Hervorgehens der Philosophie aus dem Leben nicht bloß ihre eigene Bedeutung auf — daß sie eine entscheidend ins Leben eingreifende Wendung bedeutet —, sondern er zerfällt sie in Verfolg des zweiseitigen Ansatzes dieser Kontinuität, dem Unterschied von Wissenschaft und Weltanschauung entsprechend, in zwei Teile: Theorie des Wissens, die auf die Erfahrungswissenschaften bezogen ist, und Weltanschauungslehre. — Wir sehen zunächst genauer zu, wie dieses Resultat auf dem Wege der geschichtssystematischen Analyse zustande kommt, und versuchen dann, die konstruktiven Voraussetzungen festzustellen, durch die der (wie wir meinen richtige) Weg zu einem solchen (wie uns scheinen will abwegigen) Ende kommt.

Da es sich uns jetzt um eine Grenze handelt, an der die Gedanken schwanken und gerade dieses Schwanken herausgestellt werden soll, dürfen wir uns hier nicht an die Regel der Interpretation halten, die wir, wo es um das Positive ging, dem Heideggerschen Prinzip der Gewaltsamkeit entgegensetzten (115). Wir werden vielmehr, um klar zu sehen, die Linien scheiden müssen, die in der produktiven Mitte der Diltheyschen Stellung verbunden sind. Das betrifft insbesondere den Begriff der „Allgemeingültigkeit", dem wir der Deutlichkeit halber den umfassenderen der „Objektivität" gegenüberstellen.

I. Dilthey verfährt bei der systematischen Zergliederung seiner Totalanschauung vorwiegend so. Er faßt die beiden Momente, die das einheitlich gesehene Phänomen der philosophischen Grundbewegung bestimmten — die „logische Energie" und deren radikale Richtung — je für sich ins Auge und verfolgt sie gesondert auf ihre Herkunft hin; für sich genommen, schließt sich jedes von ihnen unmittelbar an eine der beiden im Leben angelegten Linien des Fortganges zur Philosophie hin an und zwar so restlos, daß in systematischer

Digitized by Google

Hinsicht nicht mehr eine Verbindung des Heterogenen, sondern nur dessen reinliche Trennung in Frage kommen kann.

Die als Grundzug des philosophischen „Charakters" gesehene „logische Energie" wird außerhalb der metaphysischen Bewegung, in der sie doch ursprünglich auftritt und in der sie auch zuerst ihrer selbst bewußt wird (denn der Ursprung der Logik, sowohl der dialektischen wie der ontologischen, fällt mit dem der Metaphysik in Heraklit und Parmenides zusammen, und der entgegengesetzte, aufklärungsmäßige Einsatz der logischen Reflexion bei den „Sophisten" ist erst späteren Datums) in der Wissenschaft angelegt, zu der die Linie der Aufklärung vom Lebensverhalten her geradwegs hinführt. Hier besteht volle Kontinuität. Denn vom „Denken" gilt allgemein: es „kann nur die Energie des Bewußtwerdens steigern in bezug auf die Realitäten des Lebens". Und von der Philosophie gilt: „sie ist nur die höchste Energie, bewußt zu machen: als Bewußtsein über jedes Bewußtsein und Wissen von allem Wissen" (VII, 7). Wie dieser Anschein der Kontinuität zustande kommt, wird hernach (312) dargelegt werden.

Das weitere Moment, das Radikale der Philosophie, bestimmt sich, für sich genommen, als „der Wille entgegen den Wurzeln der Dinge", der etwas der Philosophie mit der Religion Gemeinsames ist. Dies Gemeinsame schließt sich an den kontemplativen Zug in der Mitte der Lebensstruktur, in dem sie mit der Dichtung zusammen als Ausdrucksformen der Weltanschauung wurzeln; aber zugleich erfährt hier die Deukenergie ihre höchste Steigerung, da das „natürliche" Verstehen von Sinn und Bedeutung jene radikale Wendung nicht von sich aus hergibt. Ja, der „Lebenspositivist" Dilthey rührt hier sogar an das, was Fichte unumwunden aussprach, wenn er die Philosophie als einen „widernatürlichen Gemütszustand" bezeichnete. Er bemerkt bei der Beschreibung des philosophischen Charakters: „In dieser Selbstbesinnung liegt eine auf die Voraussetzungen des Bewußtseins negativ und positiv gerichtete, mächtig bohrende in die Tiefe dringende Arbeitsamkeit: eine Art von Arbeiten unter der Erde, ein unheimliches, den meisten Menschen verdächtiges Geschäft" (VIII, 39).

Was aber treibt nun zu solchem unheimlichen Tun? Der Historiker, dessen erster Lebensplan die „Ausbildung einer religiös-philosophischen Weltansicht" gewesen war, stößt innerhalb der Entwicklung der „religiösen Weltansicht" auf eine Stufe, wo „Religion im eugeren Sinne" aus der Magie und Medizinmänner-Technik entspringt. Da hat der Durchbruch durch den „natürlichen" Lebenszusammenhang seinen Ort, und da ist er an der Quelle zu erfassen als ein „weltgeschichtlicher Vorgang", der innerhalb der Priesterschaften und Mönchsgenossenschaften sich regelmäßig vollzieht: es handelt sich um die Erfahrung einer „neuen weltlosen Seligkeit", von der „bevorzugte Gemüter ergriffen werden": um den „Vollzug der inneren Transzendenz hindurch durch die Abnegation zur transzendenten Seligkeit".

So sieht er hier wohl etwas Neues (Sichanschließendes, aber nicht Ableitbares) auftreten, wie das seinem methodischen Prinzip entspricht, das wir (101) in der logischen Grundlegung, bei der Erörterung des Syndesmos der Lebenskategorien feststellten. Und das ist ein wesentlicher Gewinn seiner geschichtlichen Anschauung der Dinge — wir brauchen nur an die Konstruktion der Metaphysik bei Scheler zurückzudenken, der den Menschen als solchen zum Asketen machen wollte. Aber er sieht nun dieses Neue, geschichtlich Errungene, die „transzendente Lebensverfassung", als etwas spezifisch Religiöses an. Und das, was er hier als „Religion im engeren Sinne" im Blick hat, ist im Grunde nur die Mystik; auf sie hin spricht er von „dem süßen, feinen

Digitized by Google

Kern" der Religion, der in der Schale der Magie erstarkt. Für die Metaphysik aber fragt sich, was von ihr noch Eigenes zurückbleibt, wenn ihr sowohl der logische wie der radikale Zug genetisch entzogen ist. Ist es etwas anderes als das, was ihr mit den sonstigen in der „natürlichen Auffassung" gründenden Formen, die Bedeutung des Lebens auszusprechen, gemeinsam ist: „Weltanschauung"?

Sie ist von diesen anderen Formen, von Religion oder Dichtung, durch den Anspruch auf „Allgemeingültigkeit" unterschieden. Aber das ist von jenem Standpunkt aus gerade ein ihrem eigentlichen Gehalt fremder Anspruch, der zu erklären wäre aus einem Sich-Richten nach fremdem Maß, aus der Übernahme eines der Weltanschauung heterogenen Ideals, des Erkenntnisideals der allgemeingültigen Wissenschaft.

So wäre denn in der Metaphysik das Heterogene verbunden, das gerade auseinandergehalten werden muß, Wissenschaft und Weltanschauung. Es kann in der historischen Selbstbesinnung reinlich auseinandergelegt werden, weil die Verbindung von beidem keine integrierende Vereinigung in statu nascendi bedeutet, sondern eine Übertragung des in sich zentrierten Einen aufs Andere, der in den Wissenschaften gültigen Norm auf die in ihrem Gehalt ruhenden Weltansichten. Es handelt sich um zwei verschiedene „Gedankenmassen", die sich dahin kennzeichnen, daß „die eine kritisch auf Allgemeingültigkeit gerichtet, auf Erfahrung gegründet ist, die andere unter der unwiderstehlichen Macht des Bedürfnisses von Weltkonzeption und Lebensideal steht" (VIII, 215).

Ihre Verbindung ist einmal, unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen hergestellt worden — in Griechenland — und blieb dann für die metaphysischen Versuche der Neuzeit maßgebend. Diese „alte unheilvolle Verbindung" gilt es aufzulösen. Die ersten Schritte dazu sind schon getan: durch die moderne Naturwissenschaft, die sich „allmählich von der Verbindung mit metaphysischen Voraussetzungen löste", durch Kant, der die beiden Gedankenmassen schied. Der nächste, entscheidende Schritt wird durch das „historische Bewußtsein" vollzogen, das innerhalb der Erfahrungswissenschaften herangewachsen ist, aber sich zugleich als eine neue Stufe der Philosophie versteht, auf die Transzendentalphilosophie folgend, wie diese auf die sokratisch-platonische Grundgestalt der Philosophie folgte. Jetzt erst wird die Scheidung vonseiten der Weltanschauung vollzogen: diese gelangt zum Bewußtsein ihres eigenen Wesens und ihrer eigenen Wahrheit durch die Erkenntnis ihres geschichtlichen Bildungsprozesses.

„Wie die naturwissenschaftliche Erkenntnis den letzten großen Fortschritt in der Philosophie bedingte, wie sie die innere Seele dieses Fortschritts gewesen ist, überallhin wirksam, so tritt aus dem geschichtlichen Bewußtsein unaufhaltsam, unwidersprechlich die Einsicht hervor, daß die Weltanschauungen nach einem inneren Gesetz, das im Verhältnis unseres Geistes zur Wirklichkeit der Dinge gegründet ist, sich entwickeln: sie drücken nur verschiedene Seiten dieser Welt aus ... Keine Weltanschauung kann durch Metaphysik zu allgemeingültiger Wissenschaft erhoben werden. Ebensowenig können sie zerstört werden durch irgend eine Art von Kritik. Sie haben ihre Wurzel in einem Verhältnis, das weder dem Beweis noch der Widerlegung zugänglich ist. Sie sind unvergänglich, vergänglich ist allein die Metaphysik" (VIII, 216). —

Wir konzentrieren die Kritik auf die beiden Punkte, die sich uns als kritisch herausgestellt haben: das Verhältnis der Metaphysik zur Wissenschaft und zur

Digitized by Google

Weltansicht. Und wir gehen dabei, dem Ziel unserer Auseinandersetzung entsprechend, wieder rein immanent vor. Wenn, wie wir deutlich zu machen suchten, Diltheys antimetaphysischer Abschluß nicht eine Konsequenz seines lebenshermeneutischen Verfahrens, sondern vielmehr durch eine unzureichende Durchführung desselben bedingt ist, so bleibt nur noch übrig, die Biegungen aufzufinden, durch die die geschichtssystematische Analyse ihrer eigenen Absicht zuwider in eine konstruktive Richtung gebracht wird. Dadurch machen wir uns den Weg frei, der der von Dilthey selbst gebahnte ist. Es handelt sich auch hier, also bis zuletzt, um sachlich zu entscheidende Probleme.

II. Das erste hiervon: das genetische Verhältnis zur „allgemeingültigen" Wissenschaft, ist nicht bloß, wie schon gesagt wurde, für Diltheys Angriff gegen die Metaphysik richtunggebend, sondern bestimmt bereits den Begriff, den er von ihr entwirft. In der Aussprache mit Husserl gab er ihn an:

„eine Metaphysik, welche den Weltzusammenhang durch einen Zusammenhang von Begriffen in gültiger Weise auszusprechen unternimmt".

Dürften wir uns an diese Bestimmung halten, die nur eine gegen den Rationalismus gekehrte Angabe von Schopenhauer („den Weltzusammenhang in einen Begriffszusammenhang auflösen") aufnimmt, so müßten wir die antimetaphysische Stellung freilich als unangreifbar stehen lassen. Denn sie ist dann in dem methodischen Prinzip der Lebensphilosophie selber gegründet und wird dementsprechend auch von Dilthey begründet.

Die Lebens- und Weltansichten sind nach dem „Grundgesetz der Lage" des Menschen an den „Bezug seiner Lebendigkeit zu den Eigenschaften der Welt, welche er nicht zu ändern vermag" gebunden: „seine Welt ist ebensowenig ein Prodnkt seiner Lebendigkeit als sie ein objektiver Tatbestand ist". Diese Relation wird „im wissenschaftlichen Bewußtsein" aufgelöst, so daß die Weltansichten „zu objektiven Weltbildern verselbständigt" werden. Und „diese Verselbständigung ist es, was ein System zur Metaphysik macht". So definiert er: „Wir verstehen unter Metaphysik die Form der Philosophie, welche den in der Relation zur Lebendigkeit konzipierten Weltzusammenhang wissenschaftlich behandelt, als ob er eine von dieser Lebendigkeit unabhängige Objektivität wäre" (VIII, 51).

Aber wir dürfen uns an diese Bestimmung nicht halten; denn sie will keine synthetische Definition sein, die mit ihrer Form: „ich verstehe unter ....." eine bloße Angelegenheit der Terminologie wäre, sondern eine analytische Fest-

Digitized by Google

stellung dessen, was in der ganzen abendländischen Tradition der Philosophie von den Griechen her als Metaphysik umgeht. So gehört zu dieser systematischen Bestimmung ihres Wesens eine historische Erklärung, die erst ganz zeigt, was hier gemeint ist. Gemeint ist nichts anderes als jene „unheilvolle Verbindung" der zwei heterogenen „Gedankenmassen".

Die Metaphysik ist von den Griechen hervorgebracht worden, indem sie „das Weltbild rein scientifischen Operationen unterwarfen". Sie vollbrachten damit wohl etwas, was geschehen mußte; denn die Metaphysik ist, wenn auch nur etwas Vorübergehendes, so doch ebenso notwendig einmal entstanden, wie sie jetzt vergangen ist. Aber diese Notwendigkeit ist lediglich die eines „Stadiums der Entwicklung der menschlichen Intelligenz", wie Kant und Comte es nahmen; in dem „Zweckzusammenhang der Geschichte der Wissenschaften" tritt sie „an einem bestimmten Punkte, im 5. Jahrhundert v. Chr." hervor, um dann „den wissenschaftlichen Geist Europas zu beherrschen" (I, 127). Und durch diese Ausrichtuug der metaphysischen Produktion auf die Entwicklung derWissenschaften wird die eigentümliche durch „Naturell und Klima" bedingte Intellektualität des Volkes, das zu einer solchen Hervorbringung fähig gewesen ist, ausschlaggebend. Die Metaphysik der Griechen ist ein Ausdruck ihres geistigen Lebens, wie ihre große Kunst oder ihr Götterglaube.

Nun ist freilich die Erkenntnis der Relativität prinzipiell nur die eine Seite des „historischen Bewußtseins", dessen andere Seite die Bedeutung des Relativen im Zusammenhang des Ganzen ist, an dem es seine Stelle hat. Aber hier handelt es sich um die Entstehung eines Zusammenhanges, dessen ganze Bedeutung in Frage steht: ob er überhaupt ein Zentrum in sich selber, und nicht vielmehr in den Einzelwissenschaften (und anderseits in der Weltanschauung) hat. Wie die Metaphysik, sachlich angesehen, eine unzulängliche Verfestigung ist, so erklärt sie sich historisch aus der Beschränkung des Menschenvolkes, dem die Ausbildung dieser Stufe der wissenschaftlichen Intelligenz zufiel. Die „Schranke der Griechen" fand der Lebensphilosoph darin, daß sie die „lebendige Kraft usw." — d. h. das durch Druck und Widerstand bestimmte Lebensverhältnis von Mensch und Welt — „nicht zu erfassen vermochten", in dem rein ästhetischen Verhalten also. Diese Einstellung setzte sie instand, in ihrer Wissenschaft das „natürliche" Weltbild auszubilden; denn „das Auftreten der Gestalt innerhalb des Gesichtsbildes, die in diesem liegende Kontinuität, innerhalb derer die Objekte sich sondern: dies ist die natürliche Weltauffassung, dies Wort im weitesten Sinne genommen". Aber diese „natürliche Auffassung" erstreckt sich nun durch die Wissenschaften, durch Geometrie und Astronomie hindurch in die Philosophie hinein und bedeutet nun Loslösung des Weltbildes von seiner Wurzel im Leben. Der Grundzug desselben, das „Auftreten der Gestalt" usw. kehrt auf dem Höhepunkt der griechischen Philosophie, bei Platon sowohl wie bei Demokrit, im Idealismus wie in der „Metaphysik der Naturerkenntnis" als die gemeinsame „Grundvoraussetzung" wieder. Und da liegt der Schlüssel zur Metaphysik überhaupt. „Die Metaphysik entsteht, indem dieses Weltbild als Selbständigkeit, unabhängig vom Subjekt, Gegenstand der von der Geometrie getragenen wissenschaftlichen Interpretation wird" (VIII, 52).

„Dies Verfahren setzt die Existenz von Wissenschaft voraus", bemerkt er

Digitized by Google

hierzu ausdrücklich und weist uns damit selbst auf den kritischen Punkt hin. Ist das Verfahren der ursprünglichen Metaphysik, bei der wir an Heraklit und Parmenides denken, als eine Übertragung „scientifischer Operationen" auf das Weltbild zu erklären, so daß die Existenz von „Wissenschaft" seine „Voraussetzung" wäre?

Wir müssen hier ständig an Diltheys geschichtliche Darstellung der Entwicklung der Wissenschaften aus der Philosophie denken, wie er die Bedeutung der eleatischen Dialektik für die jonische Naturwissenschaft heraushob, wie er Heraklits „metaphysische Besonnenheit" zu würdigen wußte und auch allgemein diese Beziehungen als die zwischen „der werdenden Philosophie und den entstehenden Wissenschaften" kennzeichnete. Aber der Begriff der „natürlichen Weltauffassung" greift hier ein. Er dient, auf das Künstlervolk der Griechen bezogen, dazu, die theoretische, die unexistenzielle Form ihrer Philosophie aus der einseitigen ästhetisch-wissenschaftlichen Einstellung zu erklären, als wäre diese nur ein großes ‚Okular'. Wir erinnern uns aber daran, wie Dilthey in seiner Grundlegung der Lebensphilosophie gerade das elementare Deuten und Verstehen als „die natürliche Auffassung" bezeichnete, die im Dichter als dem „wahren Menschen" nur gesteigert hervortritt. Und so hat er auch in seiner Würdigung des Deutschen Idealismus, an dem ihm das Phänomen der Metaphysik am dringlichsten entgegentrat, sein anfängliches Urteil, es handle sich da um einen „ästhetischen Standpunkt", wieder zurückgenommen, um die „Auslegung der Welt aus ihr selber, unter Ausschluß der transzendenten Vorstellungen", das lebensphilosophische Prinzip also, als den eigentlichen Sinn dieser Metaphysik herauszustellen (V, XXXIX). Wenn irgendwer, so hat Dilthey gewußt, welche Bedeutung der künstlerischen Phantasie im Zusammenhang der menschlichen Weisheit und auch der Wissenschaft zukommt. Ihm lag es fern, sich durch die existenziale oder vielmehr eigentlich religiöse Ächtung des Ästhetischen schrecken zu lassen. Er kennt vielmehr das Befreiende, das in dem zwecklosen festlichen Spiel der Kräfte liegt. Von ihm aus muß man zu der Erkenntnis kommen, daß sogar die spezifisch griechische Agonistik, in der dieses festliche Spieleukönnen so unzweideutig, in ‚göttlicher Kindhaftigkeit' als ein Grundzug der künstlerischen Lebensform ausgeprägt ist, ihren Anteil an der Hervorbringung der abendländischen Philosophie und des sie auszeichnenden wissenschaftlichen Charakters hat. Denn das zwecklose, aber im zwecklosen Tun die persönliche Leistungskraft erprobende Verhalten in der festlichen Pause des Lebens verhilft dazu, in freier aktiver Weise die gelöste Stimmung zu gewinnen, zu deren Herstellung andere Völker der religiösen Praktiken, des Rausches und der Rauschgifte bedürfen. Gewiß weist der ästhetische Zug in der theoretischen Geisteshaltung der Griechen auf eine Grenze ihrer Philosophie hin. Aber nicht wegen seiner Ausartung zu einer ästhetisch-mathematischen „Metaphysik", sondern gerade wegen seines von Haus aus unmetaphysischen Charakters, dem erst die ursprüngliche philosophische Bewegung, neu anhebend, begegnen mußte, um ihn auf die Ebene der Wissenschaft zu erheben (Fibel 56, 275).

Da, wo Dilthey, der Metaphysik die Wissenschaft voranstellend, ein vom „wissenschaftlichen Bewußtsein" ausgehendes „Verfahren" ansetzt, den Weltzusammenhang szientifischen Operationen zu unterwerfen, müssen wir viel-

Digitized by Google

mehr eine in der bodenständigen „Weltansicht" gegründete Antizipation der Einstellung und Haltung des Denkens anerkennen, die (wie solche weltanschauliche Antizipationen überhaupt) nicht die metaphysische Bewegung selber, sondern nur ihre geschichtliche Konkretion bedingt und gerade den spezifisch griechischen Übergang von der Metaphysik zur Naturwissenschaft begreiflich macht. Diese weltanschauliche Antizipation müssen wir prüfen und nicht die Metaphysik als solche angreifen, um die Bedeutung der griechischen Tradition, mit der die Lebensphilosophie ringt, zu würdigen. —

Und so fragen wir nun auch bei Dilthey, um seine Erklärung der Genesis der „Metaphysik" zu begreifen, nach dem systematischen Vorgriff, der dabei im Spiele ist.

1. Er betrifft den wesentlichen Punkt, wo uns bei ihm wie bei Heidegger ein Ungenüge zurückblieb, die einseitige Herleitung der Wissenschaft aus dem handelnden Leben. Sie wurde von ihm im positivistischen Sinne bis zur Philosophie hin erstreckt. Und wie er da vorgeht, um die „innere Notwendigkeit" des Hervorgehens der Philosophie zu erweisen, kommt die Voraussetzung zum Vorschein, die den Weg verlegt. Er macht eine Fiktion von Hobbesscher Art:

„Stellt man sich ein Individuum vor, das ganz isoliert wäre und dazu frei von den Zeitschranken des Einzellebens, so wird in diesem Auffassung von Wirklichkeit, Erleben der Werte, Verwirklichung der Güter nach Regeln des Lebens stattfinden: eine Besonnenheit über sein Tun muß in ihm entstehen, und sie wird sich erst vollenden in einem allgemeingültigen Wissen über dasselbe: und wie in den Tiefen der Struktur Auffassen von Wirklichkeit, innere Gefühlserfahrung der Werte und die Realisierung von Lebenszwecken miteinander verbunden sind, so wird es diesem Zusammenhang in allgemeingültigem Wissen zu erfassen streben. Was in den Tiefen der Struktur zusammenhängt, Welterkenntnis, Lebenserfahrung, Prinzipien des Handelns, das muß auch zu irgend einer Vereinigung im denkenden Bewußtsein gebracht werden. So entsteht in diesem Individuum die Philosophie. Philosophie ist in der Struktur des Menschen angelegt, jeder, an welcher Stelle er stehe, ist in irgend einer Annäherung an sie begriffen, und jede menschliche Leistung tendiert, zur philosophischen Besinnung zu gelangen" (V, 374).

Entspricht diese psychologische Konstruktion dem „historischen Bewußtsein" und nicht vielmehr dem „natürlichen System" der Geisteswissenschaften vom XVII. Jahrhundert her? Daß Dilthey, dessen Grundsatz war, die Entstehung von Sinn und Bedeutung „nicht im Einzelmenschen, sondern im geschichtlichen Menschen" zu suchen, hier, wo es sich um die Entstehung der Philosophie

Digitized by Google

handelt, das Individuum isoliert nehmen möchte, hat freilich seinen guten Grund; denn sie läßt sich nicht, wie die „Weltansicht" als eine Schöpfung des Gemeingeistes begreifen, sondern weist auf denkerische Tat des persönlichen Geistes zurück. Aber das ist hier gerade nicht gemeint, sondern eine in der Natur des Menschen angelegte Teleologie, die ihn (wenn dieser Zug aus Diltheys Begriff der „immanenten Teleologie" isoliert herausgehoben wird) mit der Notwendigkeit einer organischen Entwicklung zum Philosophieren führt —

einem Philosophieren, das nicht im Vollzug, sondern im rein gedanklichen Durchsetzen der Einheit des Lebens innerhalb der Sphäre der gegenständlichen Erkenntnis besteht und somit ein Zusammennehmen und Zu-Ende-führen des selbst schon auf Allgemeingültigkeit hintendierenden, von sich aus bereits wissenschaftlich werdenden Wissens von den „Realitäten des Lebens" (Wirklichkeiten, Werten, Zwecken und Regeln des Handelns) ist.

Diese Vorstellung einer Naturgeschichte der Philosophie wird dadurch vermittelt, daß die zur „Natur" des menschlichen Lebens gehörige „Besinnung" als ihren Grundzug die Richtung auf Allgemeingültigkeit des Wissens aufgeprägt erhält, „Allgemeingültigkeit" in jenem bestimmten Sinne, der an den exakten Wissenschaften mit ihrer lebensfremden Objektivität und stetig fortschreitenden Entwicklung orientiert ist. Und das ist die entscheidende, uns durchaus problematische Voraussetzung.

Sie zeigt sich noch deutlicher, mitsamt dem Hintergrund auf dem sie steht. Dilthey gibt die Regel an, nach der der Fortgang zur Philosophie erfolgt — nunmehr vom Gemeinschaftsleben aus mit seinem Weltbild, seinen Werten, den Bindungen in Sitte, Recht, Religion:

„Überall führt das Leben zu Reflexionen über das, was in ihm gesetzt ist, die Reflexion zum Zweifel, und soll sich diesem gegenüber das Leben behaupten, so kann das Denken erst enden in gültigem Wissen" (VII, 6).

Da ist die Notwendigkeit des Fortganges von der „Reflexion" zur Wissenschaft wohl als eine vitale Notwendigkeit gefaßt, wie das des näheren ausgeführt wird:

Der „siegreich sich durchsetzende Einfluß" des Denkens in allen Verhaltungsweisen des Lebens „entspringt aus der inneren Notwendigkeit, in dem unsteten Wechsel der Sinneswahrnehmungen, Begierden und Gefühle ein Festes zu stabilieren, das eine stetige und einheitliche Lebensführung möglich macht".

Digitized by Google

Aber der maßgebende Begriff der gradlinigen Regelhaftigkeit, die entsprechende Annahme, daß der eigentliche Wendepunkt in dem Fortgang von der Reflexion zur Philosophie mit dem Zweifel gegeben sei: das erscheint wie ein Zurückgreifen auf die anthropologischen Konstruktionen des „natürlichen Systems" im Hinblick auf das „einfach übertragbare" Wissen, in dem „der Intellektualismus die Wurzeln seiner Kraft hat". Damit stellt sich die von uns verfolgte historisch-psychologische Erklärung der Metaphysik in den geschichtlichen Horizont ein, der sie begrenzt.

2. Aber ist es nicht paradox, dem Kritiker der historischen Vernunft einen Mangel an historischer Kritik zuzumuten? Es handelt sich hier um eins der wesentlichen Probleme in Diltheys Deutung der Philosophie: daß sie ihm einmal als etwas Natürlich-Menschliches, aus dem einzelnen Individuum Ableitbares, zum andern als etwas geschichtlich Gewordenes erschien. So hat er durch das Festhalten an der „Aufklärung" gerade die Einseitigkeit der „historischen Schule" zu überwinden gesucht. Indes: es dürfte hier noch etwas anderes im Spiele sein, was die Freiheit dieser Stellung beeinträchtigt. Zunächst eine ans Persönliche rührende Vorliebe.

Dilthey hat das Zeitalter der Aufklärung nicht nur in sein geschichtliches Recht eingesetzt, sondern er gab ihm auch darin recht, daß es sich „das philosophische Jahrhundert" nennen durfte. Er fand das berechtigt wegen der unmittelbaren Einwirkung des „philosophischen Geistes" auf das gesellschaftliche Leben, durch die jene Epoche der erlahmenden metaphysischen Produktion ausgezeichnet ist, — während doch die Gedanken, die damals zu so großer Wirkung in der bürgerlichen Welt gelangten, aus den metaphysischen Systemen des 17. Jahrhunderts stammten, wie das Dilthey selbst dargelegt und gegen den Positivismus geltend gemacht hat. Ein Verlangen nach Aktivität trieb ihn dazu, die Lebensmacht der Philosophie in ihren direkten Kulturwirkungen aufzusuchen, und dafür war ihm der in die Breite wirkende „philosophische Geist" des 18. Jahrhunderts vorbildlich.

Sodann aber dürfte hier auch eine sachliche Hemmung im Spiel sein. Dilthey hat sich bewußt in den Zusammenhang mit der Aufklärung eingestellt und seine Ablehnung der Metaphysik damit gerechtfertigt, daß er seine Stellung aus der Kontinuität der antimetaphysischen Bewegung begriff, die von dieser „Epoche der Verselbständigung der Erfahrungswissenschaften" ausgeht. Im Prinzipiellen gehört dies Verfahren auch durchaus hierher:

Digitized by Google

es entspricht nur der Einsicht des „historischen Bewußtseins", daß das Festhalten an der Kontinuität der Entwicklung eine Grundbedingung für den dauernden Erfolg des in die Zukunft gehenden Schaffens ist. Insoweit ist die historische Rechtfertigung der eigenen Stellung gerade ein kritisches Verfahren der Selbstobjektivierung, das er sowohl mit Hegel wie mit Comte teilte, und wir hören auf seine Mahnung, wenn er scharf erklärt:

„Nur Phantasten träumen von neuen Grundlegungen der philosophischen Wissenschaft. Sie wächst langsam, allmählich, vertieft sich durch viele eigene Leistungen, das Ziel selbst ist ein unendliches" (VIII, 205).

Aber wenn das Verfängliche dieses Verfahrens in der Regel daran liegt, daß der Systematiker „die eigene Leistung als die Vollendung der Entwicklung historisch zu erweisen sucht"[1]), so scheint es bei Dilthey umgekehrt zu sein: daß er die eigene Leistung nicht hinreichend in ihrer systematischen Bedeutung für die „Vertiefung der philosophischen Wissenschaft" gewürdigt hat. Denn wie er sich hier in die Kontinuität der von der Aufklärungsepoche ausgehenden Bewegung einstellt, hält er zugleich den vorwiegend naturwissenschaftlich bestimmten Wissenschaftsbegriff dieser Epoche fest, über den er doch bereits produktiv, mit seiner „historischen Forschung in philosophischer Absicht" hinausgekommen ist, und greift von da aus die „Metaphysik" bei ihrem vermeintlichen Ziel an, es den Wissenschaften in dem Punkt der „Allgemeingültigkeit" gleichzutun, der eben deshalb irreführend ist, weil die Vorstellung der „Allgemeingültigkeit" im vorhinein von jenem Wissenschaftsbegriff aus concipiert ist. So wird das „logische Bewußtsein", das „sich frei überallhin zu wenden vermag" aus seiner ursprünglichen metaphysischen Funktion gelöst, in der es als „die in die Wurzeln der Dinge dringende logische Energie" gesehen war, und als Steigerung des Aufklärungszuges begriffen.

3. Nur eine Konsequenz hiervon ist die von uns angegriffene These über das genetische Verhältnis von Lebensaufklärung, Wissenschaft und Metaphysik.

Daß sie für die griechische Schöpfung der Naturwissenschaft nicht zutrifft, sondern durch die Tatsachen widerlegt wird, schien uns aus Diltheys eigenen Forschungen hervorzugehen. Für die Geisteswissenschaften hat er systematisch die lineare Herleitung aus der gedankenbilden-

[1]) Nohl, Die Deutsche Bewegung und die idealistischen Systeme, Logos II (1911), 359.

Digitized by Google

den Arbeit des werktätigen Lebens durchzuführen gesucht (VII, 136), ohne doch diese Linie da zu Ende zu führen, wo dem „unmittelbaren Verhältnis zum Leben", das diese Wissenschaften auszeichnet, die „Forderung der Allgemeingültigkeit" als etwas „in jeder Wissenschaft als soleher Enthaltenes" gegenübertritt. Die wesentlich theoretische Richtung auf Objektivität des Wissens von den Werten und Zielen des Lebens läßt sich aus dem Begriff der „Objektivation des Lebens" allein nicht herausholen. Und in seinen Forschungen zur Geschichte dieser Wissenschaftsgruppe, die zur logischen Aufklärung des ihr eigenen Begriffs von Objektivität und Strenge verhelfen sollten, hat ja Dilthey selber den „tatsächlich stattfindenden" Zusammenhang mit der vorgängigen philosophischen Bewegung ans Licht gestellt.

Erst durch jene Voraussetzung aber und durch die unter ihr erfolgende Bestimmung der „Metaphysik" von dem Ziel der „Allgemeingültigkeit" aus tritt nun auch der Geltungsanspruch der Metaphysik selbst in den Gegensatz zu der „Lebenswahrheit", den Dilthey gegen Husserl ins Feld führte — mit Recht ins Feld führte, sofern Husserl an jener Zielsetzung in dem eindeutigen Sinne der „strengen Wissenschaft" Metaphysik festhielt, zu Unrecht aber, wenn ihr dadurch der ihr wesentliche Wahrheitssinn entzogen und der „Weltanschauung" gegeben werden sollte. Damit stehen wir vor dem anderen Punkt, auf den sich uns die Auseinandersetzung konzentrierte: das Verhältnis der Metaphysik zur Weltanschauung.

III. Der „toten Begriffswissenschaft der Metaphysik" stellte Dilthey die lebendige Macht der „metaphysischen Weltansicht" gegenüber, die „aus der Totalität der Menschennatur, dem Menschenherz Nahrung und Blut empfängt". Für unsere Frage nach dem Verhältnis der ursprünglichen Metaphysik, die uns ihrem Sinne nach eins zu sein scheint, zu den Weltanschauungen, die gleich den Wissenschaften eine Mehrheit sind, ist dieser spontan sich einstellende Begriff der „metaphysischen Weltansicht" richtungweisend. Er weist auf eine im „Metaphysischen" gelegene Einheit der Weltanschauungen hin. Denn das Attribut: „metaphysisch" ist hier nicht determinierend gemeint — als ob es eine spezifisch metaphysische Weltansicht im Unterschied zu einer religiösen, ästhetischen, politischen usw. gäbe — sondern prädikativ; die Weltansicht als solche ist ein metaphysisches Gebilde. Der genetische Gesichtspunkt aber, unter dem sie so gekennzeichnet wird — die Entstehung aus der

Digitized by Google

„Totalität der Menschennatur" —, ist der Diltheysche Bestimmungsgrund für die Weltanschauungen überhaupt, wie er das als den „Hauptsatz der Weltanschauungslehre" angegeben hat:

„Die Weltanschauungen sind nicht Erzeugnisse des Denkens. Sie entstehen nicht aus dem bloßen Willen des Erkennens. Die Auffassung der Wirklichkeit ist ein wichtiges Moment ihrer Gestaltung, aber doch nur eines. Aus dem Lebensverhalten, der Lebenserfahrung, der Struktur unserer psychischen Totalität gehen sie hervor. Die Erhebung des Lebens zum Bewußtsein in Wirklichkeitserkenntnis, Lebenswürdigung und Willensleitung ist die langsame und schwere Arbeit, welche die Menschheit in der Entwicklung der Lebensanschauungen geleistet hat" (VIII, 86).

Und da nun die Weltansicht ein Grundphänomen des menschlich-geistigen Lebens ist — in dem Sinne, daß „das Leben sich von jedem Individuum aus seine eigene Welt schafft" und wir nicht bloß in dieser Welt leben, sondern ihrer ansichtig werden, so daß sie für uns ein „Antlitz" hat (facies mundi) —, so fällt von hier aus das Prädikat „metaphysisch" auch dem Menschen und dem von ihm gelebten Leben zu.

Dilthey spricht von dem „metaphysischen Bewußtsein des Menschen", das „den Kern auch der Religion bildet" (II, 418), dem „metaphysischen Trieb" oder „Bedürfnis", der „unwiderstehlichen Macht des Bedürfnisses von Weltkonzeption und Lebensideal" und korrelativ von dem „Zug einer religiös-metaphysischen Tiefe" des Lebens. So kennzeichnet er z. B. den „germanischen Geist" dahin, daß „das in ihm liegende metaphysische Bewußtsein viel tiefer in die Natur des Willens und den metaphysischen Charakter des Kampfes, der Aufopferung und Hingabe zurückgeht" (VII, 88, VII, 345, 171). — Der Begriff des „metaphysischen Bedürfnisses" meint „eigentlich" — das wird für den entsprechenden, ja in dieser Hinsicht mit ihm identischen Begriff des „religiösen Bedürfnisses" angegeben (VII, 267) —: das Bedürfnis, das in der Metaphysik Befriedigung findet.

So handelt sich's bei jener Entgegensetzung der toten Begriffswissenschaft und der lebendigen „durch die Geschichte schreitenden" Macht im Grunde um das Verhältnis von Leben und Begriff überhaupt, wie es bei der Erörterung der Kategorie der Bedeutung prinzipiell gefaßt wurde (151 ff.):

im Begriff „ist Leben ausgelöscht", aber er wird „vermöge des Bezuges zum Leben zu einer Kraft, da er zusammenfaßt, was im Leben zerteilt, dunkel und verfließend ist".

Und wir erwarten, daß nach jener Entgegensetzung auch hier das hermeneutische Verfahren eintrete, daß die Seinsgestalten in das Leben zurückversetzt, das in ihnen schaffend entfaltet wird. Dies Verfahren müßte dann, meinen wir, wenn es, nachschaffend auf den Linien des Geschehens, vorwärtsgeht —

Digitized by Google

hier also von der elementaren Weltansicht zu der Metaphysik hin vorwärts geht —, auf die Stelle stoßen, wo die „natürliche" Bedeutung des Lebens nicht mehr hinreicht, sondern eine entscheidende, ins Leben eingreifende Wendung anzuerkennen ist, die dem freien denkerischen Vollzug der „metaphysischen" Grundbewegung der Philosophie gedankt wird. Aber hier, wo es sich für die Würdigung der philosophischen Denkarbeit, allgemein gefaßt um das Verhältnis des Geschichtlichen zum „Natürlichen" handelt, tritt nun für Dilthey das Moment des Schaffens vor dem des Explizierens zurück.

Das Beispiel, an dem er den Begriff des „metaphysischen Bewußtseins" darlegt, ist die Lebensform des europäischen Mittelalters. In ihr findet er die dauernden, von der griechischen Philosophie, der römischen Jurisprudenz, der jüdisch-christlichen Religion hervorgebrachten „Motive aller menschlichen Metaphysik" zu einem System verwoben, das, wie es „das Ganze der Menschennatur umspannt", auch die „Menschenatur voll zu befriedigen vermochte". Diese Lebensform, die er als „Metaphysik" anspricht, stellt er den späteren „Einzelsystemen" gegenüber: „diese sind gar nicht Wesen derselben Art". Denn in jener „Metaphysik-Theologie" ist, obwohl ihre zusammengesetzte geschichtliche Herkunft vor Augen liegt, „die menschliche Metaphysik überhaupt nur ausgewachsen" (II, 496).

Dieser Begriff einer allgemein-menschlichen, sozusagen natürlichen Metaphysik besagt dasselbe wie die Kennzeichnung der elementaren, zum menschlichen Leben überhaupt gehörigen „Weltansicht" als eines „metaphysischen" Gebildes. Ist die „Metaphysik" als die vorübergehende „äußere Gestalt" des metaphysischen Bewußtseins in der Sphäre der „Vorstellung" bestimmt, so sind die Weltanschauungen, die ihren dauernden Gehalt ausmachen, selber etwas existenziell Metaphysisches. Und wenn wir vorhin hörten: „die Erhebung des Lebens zum Bewußtsein" sei die „Arbeit", welche die Menschheit in der Entwicklung der Lebens- und Weltanschauungen geleistet hat, so springt nunmehr die ganze Problematik heraus. Dann besagt das etwas anderes als das, was ‚uns von Beginn an (27) als die Aufgabe der philosophischen Grundlegung entgegentrat?:

‚Die Philosophie ist eine Aktion, welche das Leben, d. h. das Subjekt in seinen Relationen als Lebendigkeit, zum Bewußtsein erhebt und zu Ende denkt".

Wir finden uns hier vor eine analoge Situation gestellt wie bei Heidegger. Bei ihm befremdete es uns, daß er die Metaphysik als das Urgeschehen im Da-

Digitized by Google

sein bestimmte, so daß er sagen konnte: „Sofern der Mensch existiert, geschieht das Philosophieren". Analog scheint es bei Dilthey zu sein, wenn er, die Metaphysik als Wissenschaft leugnend, „die menschliche Metaphysik" in den Weltanschauungen sich „auswachsen" sieht und die „Aktion", als welches die Philosophie ist, mit der Geschichte der Weltanschauungen, deren Held das Menschengeschlecht ist, zur Deckung bringt. Aber dieser uns problematische Einsatz ist bei ihnen beiden wiederum — so wie es bei der existentialen Herleitung der Wissenschaft war — in entgegengesetztem Sinne genommen. Bei Heidegger war mit der „als Dasein geschehenden" Metaphysik eine ontologische Form gemeint, eine dem Formalismus der Kantischen Ethik analoge formale Durchsichtigkeit der „geschehenden Grundverfassung" des Daseins. Bei Dilthey handelt es sich um den „metaphysischen" Charakter der inhaltvollen Bezüge unseres Daseins, der Bezüge unserer „Selbigkeit" zu dem was in und mit uns, um uns, unter und über uns ist, und um die entsprechenden Grunderfahrungen, die unserem Dasein eine Bedeutung geben,

um die „Posivität des Menschen", aufgrund deren „ganz vorwiegend alles Große, das in der Geschichte geschaffen wurde, geschaffen worden ist".

Mit dem „metaphysischen Bewußtsein" ist hier nicht wie bei Schopenhauer oder Scheler ein geistiger Grundakt gemeint, der, mit der „Vernunft" griechischen Andenkens rivalisierend, den Menschen als das animal metaphysicum auszeichnen sollte, sondern der Diltheysche Begriff geht auf den gehaltvollen Bezug. Das zeigt sich besonders deutlich an seinem Vorgehen in seinem heimischen Reich, der Universalgeschichte der Philosophie, wo es sich auch ihm um „die Identität der Struktur des philosophischen Geistes" handelt. Da geht er, um den geschichtlichen Zusammenhang der Entstehung der Metaphysik „möglichst tief rückwärts zu gründen", von den „primitiven Konzeptionen der Menschheit" aus und fordert prinzipiell einen solchen Beginn mit den primitiven „Völkergedanken", wie es der zeitgenössische Ethnologe Bastian nannte (IV, 529. VIII, 167):

„Die universalgeschichtliche Betrachtung kann ihre Ziele nur erreichen, wenn sie sich ... eingräbt in die primitiven Tatsachen; sie muß die ersten Bildungen von Mythologie, religiösen oder

Digitized by Google

metaphysischen Ideen, künstlerischen Formen, wie sie vielartig die Erde bedeckt haben, als Untergrund alles geschichtlichen Lebens auch ganz ernstlich zu seiner Grundlage machen".

Von da aus geht er zu den „religiösen Weltanschauungen" der Völker des Ostens als der „ersten Generation der Kulturvölker" über, um ihnen die wesentliche Leistung zuzusprechen, daß sie „die metaphysischen Grundsysteme gestaltet haben". Aus der Einwirkung dieser „monistischen Bewegung" erklärt sich dann die Entstehung der Philosophie in Griechenland, soweit sie mehr ist als eine Anwendung „szientifischer Operationen" auf das „natürliche" Weltbild.

Wer wollte die Bedeutung von Diltheys universalgeschichtlicher Darstellung leugnen, die die Einheit des geistigen Lebens in der unermeßlichen Fülle seiner Gestaltungen zu realisieren vermag, indem sie den dauernden Gehalt in der Metamorphose seiner Formen erblickt? Aber es will uns nun doch scheinen daß die geistesgeschichtliche Analyse, die als „synergistische" auf das Wechselverhältnis mit der systematischen Interpretation angelegt ist, hier, wo es sich um das metaphysische Phänomen handelt, statt des Gleichgewichtes mit ihr, ein Übergewicht über sie erlangt habe. Die historische und die psychologische Zergliederung unterstützen sich gegenseitig zur Auflösung des Ursprünglichen in der metaphysischen Bewegung. Der Historiker, der auf den Wirkungszusammenhang zurückgeht, erkennt, daß die Systeme der Kultur „nicht abgeschnittene Formen, sondern Kraftgestaltungen sind, die ineinander übergehen". Er kann sich nicht bei der platonischen Anschauung der Philosophie als einer „Gattung" begnügen, die „dem sterblichen Geschlecht als Geschenk von den Göttern zuteil ward". Aber mit ihrer festen gattungsmäßigen Umgrenzung droht nun auch ihre dynamische Einheit und Selbständigkeit, die Dilthey doch festhalten will, ihm unter den Händen zu schwinden. Der „allgemeingültigen Theorie des Wissen" steht die Weltanschauung als „Lebensform" gegenüber Unter diesem existentialen Aspekt erscheint die Metaphysik als eine Kraftgestaltung unter anderen, die fließend ineinander übergehen, Religion und Dichtung, ja auch z. B. Verfassung. Und das, was sie vor jenen anderen, mit ihr zusammen auf Ausdrucksformen der Weltansicht reduzierten Gebilden aus-

Digitized by Google

zeichnet, der Anspruch auf Allgemeingültigkeit, ist gerade das Hinfällige an ihr. — Es ist nicht die skeptisch-ironische Haltung Taine's, der erklärte:

„Partout l'art est une sorte de philosophie devenue sensible, la religion une sorte de poëme tenu pour vrai, la philosophie une sorte d'art et de religion desséchée et reduite aux idées pures"[1]).

Keineswegs ist für Dilthey Metaphysik „eine Dichtung in Begriffen", wie der Kantianer Lange den positivistischen Gedanken formulierte, sondern

„der Ausdruck des metaphysischen Bewußtseins in den begrifflichen Symbolen, der Lage der Wissenschaft in einer gegebenen Zeit entsprechend" (II, 497).

Dieses „bedarf" der Vorstellungen, damit es überhaupt „sein Dasein habe"; sie sind das, was „in einer ungeheuren geschichtlichen Arbeit hervorgetrieben" ist, von ihnen ist durch Analyse zu zeigen, daß sie im Wechsel der intellektuellen Lage konstant bleiben, daß sie sich dieser Lage entsprechend gesetzmäßig wandeln, und dieses Sichhinüberwandeln durch die Zeiten beruht eben darauf, daß sie Gewand und Hülle des „unsterblichen" metaphysischen Bewußtseins sind.

Aber wenn solchermaßen der mannigfache, bis in die „primitiven Konzeptionen" zurückreichende Gehalt, die „Grundmotive" des metaphysischen Bewußtseins, durch die wissenschaftliche Zergliederung nicht aufgelöst, sondern vielmehr in ihrer dauernden, lebenswahren Bedeutung aufgeklärt werden, so erhebt sich die Frage nach der Einheit dieses Mannigfaltigen, auf die der Ausdruck: metaphysisches „Bewußtsein" hindeutet. Und die Beantwortung dieser Frage ist entscheidend für die Hinwendung zu dem praktischen Beruf der Philosophie: für die Möglichkeit, ihnen, die in der „Positivität des Menschen" beschlossen, als die vornehmliche Grundlage alles ins Große gehenden geschichtlichen Schaffens erkannt sind, diese ihre produktive Macht auch in der freien, der „souveränen" Gestaltung des Daseins abzugewinnen, zu der die Philosophie verhelfen will. Dilthey will, wie er in seiner Jugend bekannte, „die geistige Welt nicht zum Analysieren, sondern zum Leben". Er fand eine der Hauptschranken der antimetaphysischen Stellung, die zum Po-

[1]) Taine, Histoire de la Littérature Anglaise, Introduction, I, XXXVI.

Digitized by Google

sitivismus gehört, — trotz der ihm gegenwärtigen politischen und sozialen Wirkungskraft desselben — darin, daß diese positive Philosophie

„außerstande ist, Ideale zu begründen, die ein auf Umgestaltung der Gesellschaft gerichtetes Zeitalter leiten könnten" (V, 361).

Die Stellung als ganze ist im Sinne des deutschen Idealismus, der nicht abstrakte Begriffe wie liberté, humanité, justice auf eine kümmerliche Wirklichkeit pfropft, sondern im konkreten Dasein selber die geistigen Antriebe walten sieht, die, mit dem Bewußtsein ihres Gehaltes erfüllt, ihrer Macht über das Leben sicher werden. Aber jenes progmatisch-idealistische Motiv als genügend zu erachten für eine Rechtfertigung der Metaphysik, das wäre gänzlich gegen Diltheys philosophische Grundhaltung. So bleibt denn das Problem der Metaphysik bestehen, und wir werden auf seinen Versuch einer genetischen Konstruktion derselben zurückgeführt. Die von uns bereits verfolgte Herleitung der Philosophie aus dem Aufklärungszuge des Lebens durch die Wissenschaften hindurch erhält ihr Gegenstück in einer Konstruktion des Fortganges von der in dem kontemplativ-metaphysischen Zuge gegründeten Weltansicht zur Metaphysik hin.

1. Der Gesichtspunkt, unter dem er diesen Fortgang begreift, ist durch jenes praktische Interesse, die Aufgabe der Lebensgestaltung, bestimmt. Wie die Weltanschauungen „miteinander um die Macht über die Seele ringen", macht sich „ein gesetzliches Verhältnis" geltend:

„die Seele, bedrängt von dem ruhelosen Wechsel der Eindrücke und der Schicksale und von der Macht der äußeren Welt, muß nach innerer Festigkeit streben, um sich dem allen entgegenzusetzen: so wird sie vom Wechsel, von der Unbeständigkeit, dem Gleiten und Fließen ihrer Verfassung, ihrer Lebensanschauungen fortgeführt zu dauernden Würdigungen des Lebens und festen Zielen" (VIII, 30).

Das ist nun wieder derselbe vitale Gesichtspunkt, unter dem der Hervorgang der Wissenschaft begriffen wurde: daß „das Leben", um sich der Reflexion gegenüber zu behaupten, das „in ihm Gesetzte" zu gültigem Wissen erheben muß. Und wie dort, so ergibt sich auch hier aus dem „gesetzlichen Verhältnis" das in der Vernünftigkeit des Menschen gründet, ein Fortgang von der Notwendigkeit einer organischen Entwicklung, ja von pragmatischer Art:

Digitized by Google

„die das Lebensverständnis fördernden, zu brauchbaren Lebenszielen führenden Weltanschauungen erhalten sich und verdrängen die geringeren. So findet eine Auslese statt zwischen ihnen".

Diese notwendige Entwicklung setzt sich kontinuierlich zur Philosophie hin fort.

„Der ganze Vorgang der Entstehung und Festigung der Weltanschauungen drängt zu der Forderung, sie zu allgemeingültigem Wissen zu erheben" (VIII, 94).

Aus dieser Forderung der „Vernunft" erklärt er, indem er die Vernunft in den Verstand hinüberspielen läßt, das Besondere der Metaphysik: daß in ihr die der Weltanschauung als solcher eigene Struktur, die Gliederung in Weltbild, Wertordnung, Lebensideal, nach dem Vorbild der Wissenschaft umgeformt wird.

Das ursprüngliche Gefüge, „zu dem jedes Lebensverhältnis sich entwickelt" — „eine Situation, eine Folge von Gefühlen und daraus hervortretend ein Verlangen, Streben, Handeln" — geht durch Verlagerung auf die wissenschaftliche Ebene in einen systematischen Aufbau über, der das Lebensideal auf der Erkenntnis des Weltzusammenhanges zu begründen sucht, als ob dieser ein „objektiver", aus dem Lebensgefüge loslösbarer „Tatbestand" wäre.

So ist auch hier mit der genetischen Zergliederung der Metaphysik ihre sachliche Auflösung gegeben. Der philosophische Raum wird frei für die Ausbildung einer „aus Erleben, Verstehen, Poesie und Geschichte" sich erhebenden Anschauung des Lebens, die „in und mit diesem immer da ist" und nun von ihm aus, im Zu-Ende-Denken seiner Möglichkeiten „ins Bewußtsein erhoben" werden kann.

„Ehedem suchte man, von der Welt aus Leben zu verstehen. Es gibt aber nur den Weg von der Deutung des Lebens zur Welt ...." (VII, 291).

Und über das Wesentliche, den Weg, der sich nun öffnet, besteht kein Streit. Aber ob dieser lebensphilosophische Weg sich der metaphysischen Bewegung zu entäußern vermöge, ist die Frage. Sie ist schon durch die von uns verfolgte Konstruktion der „Metaphysik" nahe gelegt. Sie verschärft sich aber, wenn die Folgen dieser Entäußerung gesehen werden, von der wir zu zeigen suchten, daß sie nur in Diltheys Reflexion über die Philosophie, aber nicht in seiner philosophischen Aktion gegründet ist. An ihren Folgen tritt das Problematische der Lösung zutage. Es betrifft die beiden für die Lebensmacht der Philosophie maßgebenden Momente: die Festigung des Daseins und die Befreiung

Digitized by Google

des Geistes. Auf ihr Verhältnis, auf das Fest- und Freiwerden zugleich, kommt es an — so wie es bei der logischen Grundlegung, bei dem Zusammenhang der Lebenskategorien, auf die „Festigkeit und Offenheit" ankam (99). Schließlich wird das Problematische in einer Ungeklärtheit des Begriffs zu suchen sein, durch den Dilthey die Aktion der Philosophie und die von der Menschheit in der Entwicklung der Weltanschauungen geleistete Arbeit mit einander zur Deckung brachte: in dem Begriff der „Erhebung" des Lebens „zum Bewußtsein". —

2. Wie die Philosophie ihrem Wesen nach dazu bestimmt ist, dem „Bedürfnis nach einer letzten Festigung der Stellung des Menschen zur Welt" genugzutun (V, 415), so erscheint sie genetisch, aus der Entwicklung der Weltanschauungen begriffen, als das natürliche Ziel dieser Entwicklung, in der „der Zug nach Festigung" über Religion und Dichtung „hinausführt".

„Indem das Streben nach Festigkeit, das in uns beständig mit der Zufälligkeit unseres Daseins ringt, in den religiösen und dichterischen Formen der Weltanschauung keine dauernde Befriedigung findet, entsteht der Versuch, die Weltanschauung zu allgemeingültigem Wissen zu erheben" (VII, 169, VIII, 24).

In der Metaphysik liegt also nicht etwa bloß eine einmalige, „unheilvolle" Verbindung heterogener Gedankenmassen vor, sondern ein innerlich notwendiger Versuch, — der aber ebenso vergeblich wie lebensnotwendig ist. Wir finden uns auf die Kant'sche Vorstellung des Dramas der Vernunft in der Metaphysik, der Tragödie der menschlichen Endlichkeit und Beschränktheit zurückgeworfen, daß wir einem unerreichbaren Ziel nachgehen müssen — und sollten doch über diese Vorstellung schon hinaus sein, da das Ideal selbst, auf dem sie beruht, wie Kant es mit der Lehre von den „Ideen" der Vernunft begründete, seine Verbindlichkeit verloren hat. Dilthey erklärt:

„Aus dem Lebenszusammenhang selber entspringt das Bedürfnis, das Denken desselben zum Zusammenhang der Welt, ja alles Wirklichen zu erweitern. Dann würde in dieser umfassenden Erkenntnis des Wirklichen die des Lebens enthalten und als ihr Teil mitgegeben sein. Dies erweist sich nun als unmöglich. So enthält die Arbeit des Denkens einen Widerspruch in sich, also etwas Tragisches. Die kritische Philosophie hat das zuerst erkannt" (VIII, 182, 198).

Und doch sollte die kritische Einsicht, daß die alte metaphysische Richtung, „von der Welt aus Leben zu erfassen", ein ungangbarer Weg ist, durch das

Digitized by Google

historische Bewußtsein gerade eine positive, befreiende Bedeutung bekommen, uns für eine neue Möglichkeit offen machen, die „Möglichkeit, daß Sinn und Bedeutung erst im Menschen und seiner Geschichte entstehen". Es gründet sich darauf „die Hoffnung auf Erneuerung einer energischen Betätigung der eigentlichen Funktionen der Philosophie" (VII, 291. VIII, 183). Diese Zuversicht muß, um lebenswahr zu sein und nicht in einen flachen Optimismus zu verfallen, sich mit dem Bewußtsein der Endlichkeit alles menschlichen Bemühens durchdringen. Aber dieses „tragische" Moment gehört nicht erst zu dem Denken, das in all seinen Formen „nach einer durch die Natur des Gegenstandes bestimmten Festigkeit strebt", sondern zur menschlichen Lage überhaupt, die klar zu sehen und bei der Grundlegung in Rechnung zu ziehen, die Kraft der Lebensphilosophie ausmacht.

Aber der Zwiespalt reicht tiefer: der leitende Begriff der Festigung und mit ihm zusammen notwendig auch der der Freiheit ist zwiefach orientiert, an dem modernen „wissenschaftlichen Bewußtsein" und an dem ewigen „metaphysischen". Eine Zwiespältigkeit, in der sich die ganze Härte der geschichtlichen Situation ausspricht, die für die Philosophie durch die Verselbständigung der Erfahrungswissenschaften entstanden ist.

Da wo das Festwerden, von den metaphysischen Bezügen gelöst, der „allgemeingültigen" Wissenschaft gedankt wird, die der Selbstbehauptung und Sicherung des Daseins, sei es gegen die dunklen Gewalten, sei es gegen Reflexion und Zweifel dient (von der „positivistischen Allgemeingültigkeit" spricht Dilthey selber gelegentlich), da erscheint es als eine Verfestigung, die beschränkt, — in dem Sinne, wie in der „Welt der natürlichen Einstellung" die Sicherheit des Daseins an die Beschränkung gebunden ist, nur nicht mehr in der naiven Weise des Wurzelns in der bodenständigen Weltansicht, sondern als reflektierte Bindung, die durch Sich-unterwerfen unter die erkannten Notwendigkeiten der Sachen hergestellt wird.

Oder ist es anders zu verstehen, wenn Dilthey abschließend — in einer Skizze über „geschichtliche Entwicklung" (VII, 346) — erklärt:
„Während die Freiheit der Subjektivität und ihre individuelle Gestaltung im Verlauf der Geschichte zunimmt, wächst zugleich in ihr die Gründlichkeit in der Fundierung des Wissens, wie

Digitized by Google

die Philosophie sie vollzieht, und hierdurch steigert sich die Sicherheit beständig, mit welcher der Mensch in philosophischer Selbstbesinnung sich orientiert. Der Zug des Menschen, der von lauter Unsicherheiten umgeben ist, in sich selbst Festigkeit zu erlangen, wird trotz der wachsenden Freiheit des Subjekts doch zugleich immer stärker befriedigt. Inmitten der wechselnden Jahreszeiten und des wechselnden Wetters um uns suchen wir feste Mauern, die uns schützen, wenn sie uns auch beschränken. Und die zunehmende Begründung, welche die Philosophie der Selbstbesinnung gibt, ist eine unaufhaltsame, in der Natur unseres Wesens selbst auftretende Tendenz des menschlichen Geschlechts".

So als beschränkende Sicherung des Daseins ins Zeitliche hinein verstanden, ist die Festigung zwar auf das philosophische Ideal der Autonomie bezogen, sofern diese als „ein weltfreudiges, in der Kraft des Gedankens selbständiges Dasein und Wirken" bestimmt ist (VIII, 180),

aber einer solchen freien Tätigkeit steht dann gegenüber eine Freiheit, zu der die Philosophie rein durch die Kontemplation verhilft.

Das kontemplative Totalverhalten, das sich von der Lebensbesinnung her über die religiöse Weltanschauung hinaus zur Philosophie hin erstreckte, erhält eine Rolle zurück, in der die Philosophie nun nicht mehr als Rivalin der Religion, sondern im Bunde mit ihr und der Dichtung auftritt: den Menschen „von der Beschränktheit zu erlösen", in die er durch die „Einspannung des Willens in begrenzte Zwecke" versetzt ist, — eine Erlösung je des Einzelnen für sich in der Einsamkeit des Geistes: „über alle geschichtlichen Relationen hinaus zu dem zeitlosen Umgang mit dem, was immer und überall Leben erwirkt" (V, 377). So erhält das Pathos der Diesseitigkeit — das bei ihm nicht eigentlich philosophische Lebensstimmung ist, sondern aus der wissenschaftlichen Atmosphäre der Philosophie kommt — seine Ergänzung in einem stimmungsmäßigen „Gemütsverhalten" zur Welt, wo dann schließlich auch die Religion eine Stelle haben kann: die Religion oder vielmehr die Geistesverfassung der eigenartigen „ganz unkünstlerischen" religiösen Naturen, die das menschliche Leben in der ganzen Härte seiner Zweideutigkeit durchleiden:

„Das Entscheidende ist immer, daß es im religiösen Genie kein Ausweichen in die Flachheit des Dahinlebens, in das alltägliche Vergessen des Erinnerten und Zukünftigen gibt und in die Flucht der Phantasie. Und kein Genügen in weltlicher Kraftbetätigung, welche doch auch ein Vergessen des Todes und des Heils der Seele einschließt" (VII, 266).

Das ist aber nicht der Sinn, in dem das historische Bewußtsein „der letzte Schritt zur Befreiung des Menschen" sein will. Auch hier wird durch die — reflexionsmäßige — Ausscheidung der metaphysischen Bewegung aus der Mitte der Philosophie deren eigene, als philosophischer „Charakter" bezeichnete Form zerstört, in der, im Gegensatz zur Unendlichkeitsmystik, der negative Sinn der Freiheit — frei von .... — mit ihrem positiven Sinn — frei zur Realisierung der Einheit des geistigen Lebens — verbunden ist und

Digitized by Google

die Selbstbefreiung des Menschen durch das Wissen zugleich die menschenmögliche Festigkeit bedeutet, daß er in dem Leben über ihm zu stehen vermag.

Aus der Problematik, die durch die historische Reflexion in das Leben gekommen ist, fand sich Dilthey heraus durch die Vertiefung in die „Kontinuität der schaffenden Kraft"; sie „macht sich der Relativität gegenüber als die kernhafte historische Tatsache geltend". Für sein eigenstes Lebensproblem, den „Widerspruch zwischen den schaffenden Geistern und dem geschichtlichen Bewußtsein von der Relativität" — diesem „tiefsten, wahrhaft tragischen Punkt in der Lebensarbeit des Individuums, das Ewige zu besitzen" — fand er von hier aus die Lösung:

„sein Schaffen muß sich wissen als ein Glied in dem historischen Zusammenhang, in welchem er mit Bewußtsein ein Bedingtes erwirkt".

Das ist wohl die große Resignation, mit der Goethe im Faust oder Euripides im Herakles endete und für die offen zu sein, auch ein Freigewordensein bedeutet. Aber es ist doch noch mehr, dank der geschichtlichen Besonnenheit: denn sie macht den denkenden Menschen nicht bloß frei zur Beschränkung, sondern verleiht ihm die Kraft, seine „Tätigkeit über die Grenzen des Momentes und des Ortes zu erheben". —

Aber es will uns nun scheinen, daß wir den letzten Schwankungen, die wir, um die Grenze zu fixieren, unterstreichen mußten, auch rein gedanklich beikommen können und müssen, um abschließend zu zeigen, daß das Problematische nicht in der Grundstellung selber liegt. Es handelt sich um die Verwendung des Begriffs: „Bewußtsein", der bei ihm wie bei Husserl, seiner Rolle in der neuzeitlichen Philosophie entsprechend, maßgebend ist.

IV. Historisches, metaphysisches, wissenschaftliches, logisches usw. „Bewußtsein", „Bewußtseinsstellungen": diese für Dilthey charakteristische, aber zunächst behelfsmäßig anmutende Verwendung des erkenntnistheoretischen Grundbegriffs zeigt an, worauf es hier ankommt: dem wissenschaftlichen terminus gegenüber das volle Phänomen zur Geltung zu bringen, für das das Wort

Digitized by Google

ein hermeneutischer Ausdruck ist oder geworden ist. Das liegt prinzipiell in der logischen Richtung der Lebensphilosophie. Der Begriff, der als ein geschichtliches Produkt einen mannigfachen Bedeutungsgehalt birgt, soll in seinen ursprünglichen Zusammenhang zurückgenommen werden, und so bedient sich Dilthey, der verbalen Grundbedeutung des Ausdrucks: „bewußt" folgend, der verschiedenen, passivischen und aktivischen Wendungen, deren dieser Ausdruck in seiner Verbindung mit Hilfswörtern fähig ist: bewußt-sein, -werden, -haben, -machen, zum Bewußtsein kommen, mit Bewußtsein tun, ins Bewußtsein erheben; diese Wendungen wiederum wechseln ab mit den Begriffen: „Besinnung" und „Besonnenheit", mit denen der Rückgang hinter den theoretischen Einsatz bei einem „Wissenwollen" auf das *pur phronimon*, das „Fortgezogenwerden" und „Fortrücken" angezeigt ist. Wie er das „Grundverhältnis", das Gestaltung ermöglicht, dahin angab: „daß vita motus perpetuus, Impuls, Streben, Ablauf, und doch zugleich als dieses Durchlaufen, u. zw. mit Bewußtsein, ist es zugleich bewußter Besitz und Streben nach Festigkeit, das aus dem Verlauf hervorgeht". Wir werden nicht verkennen, daß sich in diesem Sprachgebrauch ein produktiver Vorstoß vollzieht, sofern dadurch die schulmäßige, erkenntnistheoretische oder psychologische Verdünnung des Begriffs überwunden wird und seine ursprüngliche, total-dialektische Bedeutung in Sicht kommt, die das Insichgehen und das Sich-und-die-Welt-Besitzen, die Klarheit des Auges und das Gewissen (das Wort im weiten Sinne genommen, in dem Goethe sagt: „Es hat niemand Gewissen, als der Betrachtende"), die immanente Auflichtung und die Absichtlichkeit umschließt. Aber diese hermeneutische Aktion gelangt nun nicht dazu, sich selber logisch zu verstehen. Jene verschiedenen Bedeutungswendungen werden, wie sie in der lebendigen Rede ineinanderspielen, auch in diesem Wechselspiel belassen; so bleibt ihr Verhältnis zueinander ungeklärt, und ein kontinuierlicher Übergang kann da eintreten, wo uns gerade im Hinblick auf die Aufgabe, die Möglichkeit und Notwendigkeit der Philosophie vom Leben her zu begreifen, der Unterschied wesentlich wird, der doch zwischen dem vieldeutigen, je nach den Bezügen wandelbaren Lebensausdruck: „bewußt" und dem auf die philosophische

Digitized by Google

Besonnenheit bezogenen, ja aus der theoretischen Wendung erst hervorgehenden Begriff bestehen bleibt. Hier zeigt sich, was den sachlichen Sinn unseres ganzen Themas anlangt, besonders deutlich, wie das Totalitätsdenken des Lebensphilosophen der phänomenologischen Methode bedurfte, die er als ein Geschenk begrüßt hat.

1. Wir fragten nach der Einheit der Philosophie, an der Dilthey selber doch festhält, trotz jener Scheidung der „zwei Gedankenmassen", der „kritischen" und weltanschaulich-metaphysischen, und der entsprechenden Scheidung zwischen der allgemeingültigen Theorie des Wissens als der Grundlage und der „Weltanschauungslehre" als dem Abschluß des „Systems". Die Antwort gibt die verschiedentlich abgewandelte Formel: das Leben zum Bewußtsein erheben — zu „klarem, wohlbegründetem", in ein „gesteigertes, zusammenhängendes, reflektierendes Bewußtsein", es „bewußt machen", Besonnenheit.

Die Philosophie, als ein Wirkungszusammenhang aufgefaßt, „stellt sich zunächst als eine Mannigfaltigkeit von Leistungen dar: Erhebung der Weltanschauungen zur Allgemeingültigkeit, Besinnung des Wissens über sich selbst, Beziehung unseres zwecktätigen Tuns und praktischen Wissens auf den Zusammenhang der Erkenntnis, Geist der Kritik, der in der ganzen Kultur gegenwärtig ist, Zusammenfassen und Begründen. Doch die historische Forschung erweist, daß wir es hier überall mit Funktionen zu tun haben, die unter geschichtlichen Bedingungen auftreten, die aber letztlich in einer einheitlichen Leistung gegründet sind. Sie ist universale Besinnung, die zu höchsten Generalisationen und letzten Begründungen beständig fortschreitet. Sonach ist die Struktur der Philosophie in dem Verhältnis dieses ihres Grundzuges zu den einzelnen Funktionen nach Maßgabe der Zeitbedingungen gelegen" (VII, 169 u. a.).

Ebenso einheitlich — in bezug auf die Weltanschauungen wie auf die Wissenschaften, von denen er erklärt, daß sie „an das mannigfache Tun des Menschen sich anschließen" — ist das „Grundverhältnis zwischen Leben und Wissen":

„in der Steigerung der Bewußtheit, in der Erhebung unseres Tuns zu gültigem, wohlbegründeten Wissen liegt eine wesentliche Bedingung für die feste Gestalt unseres Innern". So ist die Philosophie „das Mittel eines weltfreudigen, in der Kraft des Gedankens selbständigen Daseins und Wirkens" (V, 374. VIII, 180).

Und schließlich: wenn die Weltanschauungen daraufhin als metaphysische Gebilde gekennzeichnet wurden, daß in ihnen das Leben in seiner Totalität zum Bewußtsein von sich selber kommt: ist das nicht wiederum derselbe Gesichtspunkt, der für das „Bewußtsein über jedes Bewußtsein" in der philosophischen

Digitized by Google

Theorie des Wissens leitend ist, wie Dilthey in der „Einleitung in die Geisteswissenschaften" die Aufgabe formulierte: „den ganzen Menschen ..... auch der Erklärung der Erkenntnis und ihrer Begriffe zugrunde zu legen"?

Aber diese einheitliche Bestimmung ist nun in sich zwiespältig. Sie will jene beiden Gedankenmassen, deren „alte unheilvolle Verbindung" durch Kants Kritik aufgelöst ist, umfassen, und Dilthey ist sich klar darüber, daß die nachkantische Situation dadurch gekennzeichnet ist, daß „das Dunkel nunmehr auf dem Verhältnis" zwischen ihnen „lagerte" (VIII, 215). Aber sie umfaßt sie nur von oben her; denn der Zusammenhang, aus dem die „Leistung" der Philosophie genetisch begriffen wird, ist, wie wir darzulegen suchten, seiner Grundkonzeption der „Bedeutung" zuwider, vom letzten Glied aus gebildet, nämlich von der ausgebildeten, nach Wissenschaftstheorie und Weltanschauungslehre gegliederten Systematik aus, und die Steigerungsreihe der „Bewußtheit", als deren letztes Glied die philosophische „Besonnenheit" erscheint, trägt in ihrer Wurzel den zwiefachen Ansatz: bei jenem rückwendigen Insichgehen, das die Weltbildung und Weltansicht ermöglicht, und bei dem „Standpunkt der Reflexion und des Zweifels", von dem es heißt, daß „durch ihn das Bewußtsein zu gültigem Wissen zu gelangen strebt" (VII, 6).

Für die gedankliche Bewegung in jenem unreflektierten Totalverhalten, dessen immanente Aufklärung und Artikulation durch die „Lebenserfahrung", das in ‚sprichwörtlichen' (Aussage und Heischung umschließenden) Ausdrücken sich objektivierende Lebensverständnis, die von einem großen Eindruck ausstrahlenden „Stimmungen" bestimmt wird, möchten wir den Begriff des „Bewußtwerdens" reklamieren, ohne ihn aber auf den Fortgang von dem „Weltantlitz" zum „Welträtsel" und der dieses „lösenden" Weltanschauung zu beschränken; denn er trifft auch die gedankenbildende Arbeit des werktätigen Wissens, die innerhalb der Weltanschauung, an sie gebunden, vorwärtsgeht.

So führt auch Dilthey, um den „unableitbaren Grundzug in uns" zu kennzeichnen, aus dem die Weltansicht und das Lebensideal ineins hervorgehen, nebeneinander auf: „unser Streben, uns denkend in der Welt einzurichten, unser Leben ins Bewußtsein zu erheben" (VIII, 17). Aber er erklärt dann inbezug auf das „metaphysische Bedürfnis": es „gründet sich darauf, daß wir mehr

Digitized by Google

sind als ein Bewußtseinssystem, das nach Gesetzen Erfahrungen formt und das Leben nach ihnen einrichtet" (VIII, 215).

Für das andere, die Zweifelsreflexion, die das, was „im Leben gesetzt" ist — und eben durch die „Lebenserfahrung" gesetzt ist, in Sitte, Regel des Rechts oder Glaubens (VIII, 80) — der Kritik unterwirft, dürfte der Begriff des „Bewußtmachens" am Platz sein. Beides, das Bewußtwerden und Bewußtmachen, ist in der philosophischen Besinnung eingeschlossen und muß in ihr eingeschlossen sein, wenn anders sie keine bloße intellektuelle Angelegenheit, sondern zugleich eine innere Auseinandersetzung, Erleben-Verstehen und denkerisches „Machen" zugleich ist (96). Auch für die „Weltanschauungslehre" gilt das; denn sie ist nicht eigentlich Lehre, sondern „Auseinandersetzung mit den Weltanschauungen", und dabei wiederum ist die philosophische Absicht, der die Typenlehre dienen soll, „das Tiefersehen vom Leben aus". Aber in jenem „Zugleich" liegt nun das ganze Problem der philosophischen Bewegung des Wissens, der realisierenden Vergegenwärtigung. Und dies Problem kann nicht ergriffen werden, solange der Gegensatz zwischen beidem, dem Bewußtwerden und -machen, nicht als der Gegensatz genommen wird, an dem die Bewegung sich erzeugt, sondern zwischen beidem ein Übergang angesetzt wird, der wie von selbst vom einen zum andern hinführt, wie das der kontinuierlichen Herleitung der Philosophie entspricht. Wie leicht der Übergang vonstatten geht, zeigt die grundsätzliche Erklärung, die wir schon einmal anführten, in der wir jetzt aber die maßgebenden Begriffe unterstreichen:

„Das Denken kann nur die Energie des Bewußtwerdens steigern in bezug auf die Realitäten des Lebens ..... Und Philosophie ist nur die höchste Energie, bewußt zu machen als Bewußtsein über jedes Bewußtsein und Wissen von allem Wissen".

Ermöglicht wird ein solcher Übergang von dem lebensphilosophischen Prinzip her durch die früher dargelegte systematische Einordnung des „Denkens",das den „Fortgang des Geistes zum Festen und Notwendigen vollzieht", in den Strukturzusammenhang des Lebens, der „Bedeutung setzt". Daraufhin kann erklärt werden:

„die Stufen des Bewußtseins sind gleichsam die Technik der Struktur, durch verschiedene Gebilde hindurch zur Herrschaft des Geistes über sich und die Welt zu gelangen" (VII, 331, 324).

Digitized by Google

Aber diese Einverleibung des Denkens ist, wie von Beginn an betont wurde (24), nur der Anfang des lebensphilosophischen Weges und nicht zugleich das Ende, wenn anders auf diesem Wege die Philosophie erreicht werden soll, ja wir uns schon beim Begehen desselben in der Philosophie befinden.

2. Um jenen uns problematischen Übergang handelt es sich nun aber auch bei dem Verhältnis von Metaphysik und Weltanschauung, wenn das, was als die Aufgabe der Philosophie ergriffen werden soll, und das, was von der Menschheit in der Entwicklung der Weltanschauungen geleistet worden ist, gleichermaßen als die „Erhebung des Lebens zum Bewußtsein" bezeichnet wurde. Durch diese gleiche Bezeichnung wird Verschiedenes betroffen. Geht man mit Dilthey von der Weltbildung und Weltansicht als einem gesamtmenschlichen Phänomen aus, so kann man wohl sagen, daß in ihr das Leben (einer Gemeinschaft oder eines Einzelnen) zum „Bewußtsein" von sich selber kommt, aber das Wort hat dann einen existentiellen Sinn, wo

„das, dessen man sich bewußt ist, etwas ist, worüber man sich insofern klar ist, als man sich daraufhin ausrichtet" (Lipps).

Hier stellt sich das ein, was Dilthey in bezug auf die großen Denker (für die es auch gilt) ausgesprochen hat (VIII, 91):

„Jede echte Weltanschauung ist eine Intuition, die aus dem Darinnensein im Leben selbst entsteht ... Dieses Darinnensein im Leben vollzieht sich in den Stellungnahmen zu ihm, in den Lebensbezügen .... So schließen sich solchen Stellungnahmen gewisse Seiten der Welt auf".

Dies Darinnensein führt ein Aus-sich-heraus-stellen in Ausdruck oder Tat mit sich, schließt aber nicht das Darüberstehen ein, wenn anders die Bedenken zu Recht bestehen, die wir gegen Heideggers Konstruktion der Weltbildung aus der „Transzendenz" des Daseins geltend machten. In diesem elementaren Sinne wird die Weltanschauung mit Recht als eine „Lebensform" bezeichnet und mit der (politischen) „Verfassung" zusammengestellt.

In diesem Sinne, in dem das Bewußthaben im Gegensatz zum Bewußtmachen (Reflexion) steht, beschreibt auch Dilthey das elementare Phänomen, wo er in seinen historischen Studien darauf stößt, z. B. für die altgermanische Weltansicht (er nennt es nicht so, sondern spricht von „Lebensverfassung", aber das von ihm angegebene Merkmal der Weltanschauung, die dreigliedrige Struktur, tritt in der Beschreibung selbst hervor): „Keine Besinnung über das Leben und seine Ziele führte den Einzelnen über das durch Gewöhnung, Sitte und Gemeingeist Geregelte hinaus. Der Einzelne ging in seiner Volksgemeinschaft auf .... Ihre Gewohnheit, Sitte, Lebensvorstel-

Digitized by Google

lungen und Ideale bestimmten die Seelenverfassung jedes Individuums. So sind nun die Volksgemeinschaften von einem Gesamtwillen erfüllt .....: man könnte sie mächtigen Organismen vergleichen, die aus einem dunkeln, doch einheitlichen Willen heraus handeln" (VII, 345).

Von hier aus müßte sich, will uns scheinen, zunächst einmal eine Kluft auftun zwischen Weltanschauung und Metaphysik. Religion und Mythos, auch die Kunst mögen als Schöpfungen des Gemeingeistes entstehen, aber die Philosophie? So gewiß sie aus dem mütterlichen Boden der Volksgemeinschaft „Nahrung und Blut empfängt": sie ist doch, auch wenn man sie als eine „Lebensform" versteht, die Form des Lebens in der Erkenntnis und also nicht ohne Selbständigkeit der Person möglich. Dilthey füllt die Kluft auf dem angegebenen psychologischen Wege aus. Die zur Lebenstechnik gehörige Ordnung von „Stufen des Bewußtseins", auf denen „die Herrschaft des Geistes über sich und die Welt" erzielt wird, soll in allen Verhaltungsweisen gleichmäßig mit teleologischer Notwendigkeit in den Setzungen eines Unbedingten gipfeln, um deren Begründung es dann der Metaphysik zu tun ist (VIII, 83). Aber was gegen die existenziale Herleitung der Richtung auf Allgemeingültigkeit in der Erkenntnis geltend gemacht wurde, gilt vollends für die Setzung eines unbedingten Wertes oder höchsten Gutes. Wohl gipfelt jede Rangordnung der Werte naturgemäß in einem höchsten Wert, oder vielmehr gipfelt nicht in ihm, sondern stuft sich von ihm aus, von oben nach unten also, ab, aber diese Verabsolutierung des jeweils höchsten Wertes ist von derselben Art wie der für die natürliche Einstellung charakteristische Zug, daß (wie Scheler formuliert hat) die jeweilige Umwelt als die Welt schlechthin angesehen wird. Sie erscheint als eine Verabsolutierung überhaupt erst nachträglich unter einem philosophischen Aspekt — so wie es von der entwickelten Philosophie aus gesehen ist, wenn Dilthey die von ihm erkannte dreigliedrige Struktur der Weltanschauungen des näheren durch die ‚Aufschichtung' auf der Wirklichkeitserkenntnis bestimmt. In sich selbst ist sie vielmehr ein Umschränktsein von dem Werthorizont, der, weil er abschließt, ein „Suchen nach einem unbedingten Maßstab" gerade ausschließt. Auch hier ist entscheidend das Darinnensein in der gemeinschaftlichen Welt, das zu dem elementaren weltanschaulichen

Digitized by Google

„Bewußtsein" unserer Lage in ihr gehört. Und wir vermögen nicht abzusehen, wie durch einen immanenten Fortgang der Lebensaufklärung, die sich innerhalb des festliegenden Horizontes punktuell und werktätig, im Augenblick erschütterungsfähig und nach Agentien spähend bewegt, diese existentielle Form des Bewußtseins überschritten werden könne, solange in den tiefsten Bezügen von Mensch und Welt die Beruhigung herrscht, die die Weltanschauung gibt, weil in ihr die Frage nach dem Zusammenhang der Dinge schon beantwortet ist, noch ehe sie als Frage gestellt ist. Wie früher formuliert wurde:

Stände dieses Gerüst der Lebensbezüge unverrückbar fest als das wahrhaft Elementare unserer Existenz, so wäre nicht abzusehen, wie der Mensch es vermöchte, den ihn umfriedenden Horizont zu durchbrechen und sich aus den Bindungen zu lösen, auf eigenen Grund sich stellend, autonom. Wie die denkenden, handelnden Energien sich aus ihrer vorwärtsdrängenden Richtung zurückzuwenden vermöchten in die dunkelsinnende Tiefe in uns zu rastloser innerer Bewegung, dergestalt, daß der Mensch — und der europäische Mensch zumal — nicht ausruht auf einer Stufe, auf der sich's geistig leben läßt, sondern jede festgewordene Form des Daseins einmal verlebt und ihren Zauber abschüttelt. Wie auch immer die Besinnung, die in unserm Tun angelegt ist, einträte, sie würde doch nie aufs Ganze gehen, sondern nur innerhalb eines festliegenden Ganzen vom Einzelnen zum Einzelnen schreiten. Geistiges Schaffen wäre dann nur ein Objektivieren und Offenbarmachen unseres höchsten menschlichen Trachtens, nur Ausdruck einer geprägten Form, die lebend sich entwickelt, nicht Erkenntnis, die befreit. Kein Zugang würde sich öffnen zu dem radikalen Fragen, mit dem die Philosophie beginnt (Fibel 12, 109).

3. So suchen wir bei Dilthey Auskunft darüber, wie es zu begreifen sei, daß in diese weltanschauliche Einheit der „metaphysischen", gemeinschaftlich tragenden Bezüge unserer Existenz die freie Bewegung kommt, durch die der Einzelne zu der Welt, in der er lebt, Distanz gewinnt, so daß er nicht bloß von ihrem „Antlitz" ergriffen wird und auf diesen Eindruck mit Stimmungen und Gebilden antwortet, sondern sie als Ganzes zu erblicken und sich selber samt dem Weltganzen objektiv anzusehen vermag. Er setzt hier, wo wir eine einzige, gegen Leben und Welt gekehrte Wendung zu finden glauben, zweierlei ein, das sich ihm, wie wir sahen, je für sich aus der immanenten stufenmäßigen Entwicklung des Lebensbewußtseins ergibt: die Kontemplation, die als eine dem Philosophen mit dem Künstler und Religiösen gemeinsame „Gemütsverfassung" bestimmt ist, und die Reflexion, die zum Zweifel führt. Aber beides für sich genommen, langt nicht bis zur Philosophie hin: ihr Verhältnis zu-

Digitized by Google

einander steht in Frage und die Eröffnung des Raumes für ihre produktive Verbindung.

Was die Kontemplation anlangt, so ist die Möglichkeit zu ihr gewiß in der rückwendigen Besinnlichkeit gegründet, auf deren Herausstellung wir bei der Analyse der Bedeutung des Lebens allen Fleiß verwandten; ohne diesen „unableitbaren Grundzug" des Bewußtwerdens wäre unerfindlich, wie der Mensch sich aus dem Drang des handelnden Lebens zu lösen vermöchte, derart, daß die Lebensverhältnisse in ihrer Bedeutsamkeit erfahren und ihr Zusammenhang mit dem Ganzen unserer Existenz durchgefühlt und verdichtet wird. Und wir werden die Diltheysche Grundintention nicht aufgeben, die auf die Einheit dringt, die hinter den mit einander kämpfenden Mächten der Philosophie und Religion steht. Ebensowenig die damit verbundene Einsicht, daß das betrachtende Verhalten, das die-Augen-Aufschlagen kein Charisma von Auserwählten, sondern eine gesamtmenschliche Möglichkeit ist, auf die hin der Dichter als der wahre Mensch bezeichnet werden darf. Aber wie Dilthey von hier aus den Fortgang zur Philosophie erklärt, tritt uns dasselbe Prinzip der „Stufen des Bewußtseins" entgegen wie beim intellektuellen Verhalten.

Der Fortgang wird vermittelt durch den Begriff der „Lebenserfahrung", der als die „wachsende Besinnung und Reflexion über das Leben" bestimmt ist. Sie „muß sich steigern zu einer methodischen Besinnung, welche den subjektiven Charakter der Wertbestimmungen zu überwinden strebt. So geht sie in Philosophie über" (V, 409). Dem entsprechend läuft die Einsicht, daß die Metaphysik ebenso wie Religion und Dichtung „sich in dem inneren Zusammenhang von Leben, Lebenserfahrung und Weltanschauung entwickelt", wiederum auf die Stufenordnung hinaus, die von den „religiösen und dichterischen Formen der Weltanschauung" hinaufleitet zu dem „Versuch, die Weltanschauung zu allgemeingültigem Wissen zu erheben" (VII, 169). Den Lebenserfahrungen als solchen aber, die wir an uns und als Zuschauer des Affektgetriebes machen, wird der Erfolg zugesprochen: „Alles wirkt zusammen, damit der Mensch freier werde ....".

Da kommen wir nicht über den Unterschied hinweg, der uns hier, bei der Lebens- und Menschenkenntnis, ebenso wie gegenüber der mannigfaltigen Kunst und Kunde des werktätigen Wissens im Sinne liegt: ob ich das Zuschauen mitten im Lebensverkehr betätige, die Dinge hin- und herwendend, deren Namen ich kenne, und aus dem Ablauf der Leidenschaften Lehren ziehend, so daß ich für ein andermal klug werde, oder ob die Distanzhaltung in die Grundstel-

Digitized by Google

lung des Wissens aufgenommen wird, so daß Name und Gestalt wesenlos werden können und die Verpflichtung zu der Objektivität entspringt, auf die der Philosoph aus ist, „jegliches auseinanderlegend nach seinem Wesen und sagend, was es sei" (Heraklit). Das ist dann keine Stufe mehr in dem Steigerungsvorgang des Bewußtwerdens, die sich aus dem „praktischen Wert des philosophischen Verhaltens" erklärte (VIII, 31):

„je mehr wir uns betrachtend an die Objektivität hingeben, desto leichter überwinden wir die in unserer partikularen Lage enthaltenen Hemmungen, desto breiter wird unser Lebensgefühl",

sondern ein Wendepunkt: an ihm suchen wir die in dem Begriff der conscientia enthaltene Verbindung von Sichwissen und Gewissen, von Klarheit des Auges und Wille zum Durchhalten in der gefährlichen Freiheit der Erkenntnis, durch die der Mensch sich ethisch in Besitz nimmt, auch wenn er auf keinen festen Grund bauen kann. Nur so vermögen wir es zu verstehen, daß die Philosophie zu einer „verantwortlichen Besinnung über das Leben" wird, wie Dilthey selber sagt.

Er sagt das in bezug auf sie und die Religion zugleich: sie stehen in diesem „furchtbaren Ernst" zusammen und der Dichtung gegenüber (V, 378). Für die religiöse „Weltanschauung", in deren Entwicklung er die entscheidende Wendung aufsuchte, hat er denn auch die Zusammengehörigkeit von Lebensgestaltung und Kontemplation, Erschauen des Ganzen und Auswirkung in die konkrete Existenz erkannt: er zergliedert beides als die „moralische" und die „intellektuelle Seite" des weltgeschichtlichen Vorganges, in dem „der Mensch sich ein inneres Schicksal schafft". Der „Vollzug der inneren Transzendenz .... zu transzendenter Seligkeit" ist nicht bloß eine Angelegenheit der mystischen Kontemplation des Asketen, in der Nietzsche die „düstere Raupenform" des noch immer unbefreiten philosophischen Geistes sah, sondern

„das transzendente Bewußtsein eines Geistigen ist selbst nur die Projektion des größten religiösen Erlebnisses, in dem der Mensch die Independenz seines Willens vom ganzen Naturzusammenhang erfaßt" (VIII, 49. V, 390).

Aber diese unmittelbare Verbindung scheint sich in der Philosophie aufzulösen.

Digitized by Google

Die Weisheit der Upanischaden, die er so hoch einschätzt wie Schopenhauer, ordnet er unter die Religion ein — aber dann muß man auch konsequent sein und darf auch Heraklit nicht mehr zu den eigentlichen Philosophen zählen, wenn Jañjavalkya nicht zu ihnen gehört.

So bliebe für die „Metaphysik" als das ihr Eigene nur der „bloße Wille des Erkennens" übrig. Doch damit ist das „metaphysische Bewußtsein" nicht erschöpft.

Schon die „formalen" (logischen) Züge der Philosophie, die in der einheitlichen Funktion des Bewußtmachens gründen, offenbaren einen „geheimen Bezug zu der innersten Richtung auf Festigung und Gestaltung der Persönlichkeit, auf Durchsetzen der Souveränität des Geistes" (V, 366).

Und in der persönlichen Auseinandersetzung mit der „transzendenten Lebensverfassung" des Religiösen, die ihm in seinem Freunde Yorck so machtvoll und geschlossen entgegentrat, versicherte er sich der Kraft seiner „historischen Weltanschauung" und bekannte: „Da aber erhob sich in mir mein Wille, auch nicht in die Seligkeit durch einen Glauben kommen zu wollen, der vor dem Denken nicht standhielte". —

Zu demselben Resultat kommen wir von dem andern Motiv aus, das auf Stufen der Bewußtheit vom Leben her zur Philosophie führen sollte: der Reflexion und dem Zweifel. Es konkurriert schon von sich aus, nach den bekannten Selbstaussagen der Denker, die die Wahrheit der Philosophie in die Wissenschaftlichkeit setzten, mit anderen, umfasssenderen Motiven: dem Staunen und dem Wissenwollen. Doch scheint es zunächst, als wollten sie sich auch von selbst auf der Ebene der Reflexion, in der sie entworfen sind, zusammenfügen, als Seiten oder Stadien einer einheitlichen intellektuellen Bewegung. So hat sie Aristoteles zusammengenommen, als er Platons Ausspruch vom Staunen als dem Anfang der Philosophie auslegte:

„Wer zweifelt und staunt, der findet sich unwissend .... Also: wenn die Menschen, um der Unwissenheit zu entgehen, zur Philosophie kamen, so ist offenbar, daß sie auf das Wissen um des Wissens willen aus waren ....".

Aber wir haben uns ja schon, als wir Heideggers existentiale Erklärung der Verwunderung verfolgten und hinter dem *animal rationale* das *animal metaphysicum* auftauchen sahen, den Vorgriff in jener antiken Theorie klargemacht: daß in ihr das mit tiefsinniger Prägnanz als „Staunen" bezeichnete Phänomen,

Digitized by Google

das Staunen, das für Parmenides zu den Kennzeichen eines unkritischen Weltbegreifens gehörte (6, 7 Diels), während Platon es als den Anfang der Philosophie herausstellte,

auf die Wissenschaft hin ausgelegt wird, die das Ergebnis der Entwicklung der Philosophie bei den Griechen gewesen ist. Geht man dahinter zurück, so bieten sich für jene intellektuellen Motive die entsprechenden existenziellen dar, wieder in den bekannten Selbstaussagen, aber nun von lebensphilosophisch gerichteten Denkern: das Schaudern, das Schopenhauer unvermerkt dem griechischen Wort unterlegte; Zwiespalt, Zerfallenheit (was unser Wort: *zwîvel* auch ursprünglich bedeutet), Verzweiflung; und dann jene von Dilthey betonte Notwendigkeit, sich zurechtzufinden in der Welt, die Sorge um das rechte Handeln. Aber dann stellt sich eben dies als das Problem heraus: wie das Schaudern zum Staunen, die Verzweiflung, die je mich oder die Gemeinschaft in meiner Nähe angeht, zum universalen Zweifel, das Sich-zurecht-finden-müssen zum Erkennenwollen werden könne. Und da scheint uns kein Stufengang der Bewußtheit, der, der „natürlichen" Weltansicht eingeordnet, auf diesen verschiedenen Linien parallel verliefe, die Lösung zu geben, sondern nur eine einzige, einheitliche Bewegung in der diese „Technik der Struktur" umfassenden „Bewußtseinsstellung" selber, ein Sich aus dem Leben fragend heben — eben jene von uns als Anfang der Philosophie angesprochene Bewegung des radikalen Fragens und der antwortenden Aussprache des „metaphysischen Wissens".

Von ihr läßt sich denn auch zeigen, daß sie tatsächlich, in dem geschichtlichen Vorgang der Entstehung der Philosophie, jene wesentlichen, ihrer Lebensherkunft nach heterogenen Motive — das weltaufgeschlossene Staunen, den religiösen Zweifel und das ums rechte Handeln besorgte Wissenwollen — einheitlich umfaßt (Fibel 32).

Es handelt sich dann nicht bloß, wie Dilthey im Hinblick lediglich auf die Griechen sagt, darum, daß sich „eine von den religiösen Grundlagen losgelöste Metaphysik" bildet (VIII, 51), sondern aufgelöst, radikal in Frage gestellt werden die in der Weltanschauung festliegenden Lebensbezüge überhaupt, je nachdem welche in ihr, die immer bodenständig besondert ist, im Vordergrund stehen, der religiöse oder der moralisch-politische oder der leibhaft-umweltliche — durchbrochen wird das Darinnensein im Leben.

Digitized by Google

Daß die Weltanschauungen, wie Dilthey erkannt hat, mit ihrem in der Lebenserfahrung gegründeten Gehalt von Konzeptionen, die bis in den Mythos zurückreichen, in die Metaphysik eingehen, daß dieser lebensmächtige Gehalt, der ihr mit der Religion und Dichtung gemeinsam ist, in ihr zu „begrifflicher Darstellung" kommt, brauchen wir deshalb nicht zu leugnen. Aber das beeinträchtigt die Einheit jener ursprünglichen metaphysischen Bewegung nicht: in sie greifen die Weltanschauungen nicht spezifizierend, sondern nur modifizierend ein, den Einsatz des Fragens und den Ausdruck des Wissens abwandelnd (Fibel 113). Die Bewegung selbst ist nicht begriffliche Darstellung eines vorgängigen Besitzes, sondern vorgängige Grundlage des auf ihn sich richtenden Begreifens. Dagegen greifen sie gerade in die Aufklärungsarbeit, in der dieses Begreifen zuwege gebracht wird, richtungweisend, mit der einheitgebenden, gehaltbestimmenden Kraft der Bedeutung ein. Dieser Funktion der immer schon vom Boden der Erde her spezifisch verschiedenen Weltanschauungen, der Lebensverfassungen in der Philosophie, die den geschichtlichen Wirkungszusammenhang, die Stellung in der Kultur betrifft, glauben wir gerecht werden zu können, indem wir sie als Antizipationen der Einstellung und Haltung des Denkens begreifen, die sowohl tragen als binden, vereinheitlichen und beschränken, als Organe des Gewahrens sowohl wie als Scheuklappen wirken. So tritt die Philosophie gerade mit ihrem Aufklärungszuge in den Machtbereich von Geschichte und Schicksal. Wie das früher formuliert wurde:

> Indem das metaphysische Wissen in das Kraftfeld des kritischen Verstandes kommt, macht es ein geschichtliches Schicksal durch, weil dieser prüfende, alles auf sein Recht untersuchende Verstand selber gar kein freier selbständiger Richter ist, sondern den Mächten des Lebens verhaftet bleibt ..... Das Erfahrungsdenken bleibt, so unbefangen und vorurteilslos es auch bei seinem prüfenden Abwägen zu schalten vermeint, mit der Erbmasse seiner Herkunft belastet und bringt diese positiven, dem Gedanken fremden, von der nationalen Eigenart der Kultur des Volkes oder der Gesamtverfassung des Einzelnen bestimmten Lebensunterlagen zusammen mit dem Zuge der Aufklärung in den Gang der Entwicklung hinein. Das gedankliche Durchbilden der metaphysischen Einsätze und das verstandesmäßige Durchsichtigmachen des Zusammenhanges der Erfahrungen ist zugleich ein Hineingestalten eines tatsächlich vorhandenen, dieser oder jener Kultur oder Persönlichkeit eigenen Lebensgehaltes in die Welt des Gedankens (Fibel, 112).

Und wenn wir nun, wie das durch die Feststellung der typischen Grundfor-

Digitized by Google

men der Weltanschauung und der Gesetzlichkeit ihrer Entwicklung ermöglicht wird, auch diese Antizipationen zu durchschauen, ja zu überschauen vermögen, so ist dieses Überschauen, zu dem die geschichtssystematische Methode verhilft, wohl eine Vollendung des Aufklärungszuges der Philosophie, der alles, was Menschen bindet, der Kritik unterwirft, aber diese Kritik, die auf höchste Steigerung des Bewußtmachens, illusionsloses Wachsein zielt, ist durch den eigenen Charakter ihres wissenschaftlichen Verfahrens, der wiederum durch den Charakter ihres Objektes, des Verhältnisses von Leben und Erkennen, bestimmt ist, mit der metaphysischen Grundbewegung des Philosophierens verbunden, die bewußt ins Unergründliche geht. Denn das Alles-Verstehen, das die philosophischen Systeme umgreift und in ihren zwingenwollenden Begriffsketten eine typische Lebensanschauung um theoretische Begründung ringen sieht, ist nicht das unbeteiligte Zuschauen des klug darüberstehenden Verstandes, das auf das *nil admirari* hinausliefe,

wie Nietzsche formuliert hat, daß „die einzelnen philosophischen Begriffe .... so gut einem System angehören als die sämtlichen Glieder der Fauna eines Erdteiles",

sondern das „Tiefersehen vom Leben aus", das zur Auseinandersetzung mit Lebensüberzeugungen zwingt. Daß es menschenmöglich, philosophisch-denkerisch möglich ist, in solchem Verstehen, das im Mitgehen und Sich-fortziehenlassen ein Sichselber-Exponieren fordert, seine geistige Überlegenheit zu wahren und sich nicht hinnehmen zu lassen: diese prinzipielle Ungläubigkeit des historischen Kritikers betrifft doch nur das Negative, das Ausschließende, das in dem Anspruch auf „Allgemeingültigkeit" liegt, und nicht das Positive, das uns, sei es fremd oder verwandt, berührt: das schließt sich gerade in seiner objektiven Bedeutsamkeit auf, indem es in der befreienden Distanz, die der Überblick gibt, als Fall von Möglichkeiten begriffen wird. Wie Dilthey formulierte: „Die Seele wird, ganz allgemein genommen, frei, die Schranken ihrer Lebensbestimmtheit werden aufgehoben". Wie Goethe die ethische Produktivität dieser objektiven Haltung ausgesprochen hat: „Die Seele wird immer tiefer in sich zurückgeführt, je mehr man die Menschen nach ihrer und nicht nach seiner Art behandelt".

322

Digitized by Google

Dieser Goethesche „Mut, sich im Ganzen zu fühlen", führt aber in seiner Betätigung durch das historische Bewußtsein zugleich den metaphysischen Zug der Philosophie in die wissenschaftliche Methode und Lebensform hinein. Denn das Ganze, in dem wir uns finden, verliert durch den Überblick über die Permanenz und Begrenztheit der menschlichen Erlebnismöglichkeiten nicht seine Undurchdringlichkeit, sondern wird durch ihn gerade in seiner Unergründlichkeit offenbar, so daß das Durchhalten dieses Wissens vom Unerforschlichen in der zergliedernden, der Erfahrungswirklichkeit zugewandten Denkarbeit zum wesentlichsten Anliegen des wissenschaftlichen Gewissens wird. Nur hieraufhin vermögen wir Diltheys Wort an seine Schüler zu verstehen, daß die „Zergliederungskunst der Wirklichkeit", die er ihnen mitteilte, „den Philosophen ausmache". Wenn also die Möglichkeit dahinfällt, den Zusammenhang der Dinge in einem allgemeingültigen System zu besitzen, wenn solch gedankliches In-Besitz-nehmen-wollen als dem „Grundgesetz unserer Lage" widerstreitend und damit die Art von wissenschaftlicher Festigkeit, die die Metaphysik über Religion und Dichtung hinaus in die Stellung des Menschen zur Welt bringen sollte, als ein falsches Ziel erkannt ist, so hat diese Leugnung der Metaphysik den positiven Sinn: das Innige in uns, das uns des „metaphysischen" Gehaltes in den Lebensbezügen bewußt werden, aber auch die Grundbegriffe der Erkenntnis nur aus dem „ganzen Menschen" heraus aufklärbar sein läßt, soll frei gemacht, aus der Verfestigung in den metaphysischen Systemen oder religiösen Dogmen gelöst und als Kraftquelle selbständigen Menschendaseins bewußt gemacht werden. Da es nun aber doch „nur in der Vorstellung sein Dasein hat", ja der Begriff, in dem „Leben ausgelöscht" ist, in den Bezug zum Leben zurückversetzt, selber zu einer Kraft wird, konzentriert sich die Aufgabe darauf: negativ, dem eigenen Nexus der Begriffe zu mißtrauen, und positiv, sie so auszubilden, daß das Lebensband in der Verbindung von Gedankenmäßigkeit und Unergründlichkeit zum Vorschein kommt. Das aber zwingt die logische Energie, die in die Wurzeln von Leben und Welt eindringen möchte, in die wissenschaftliche Bewegung hinein, die in der handanlegenden Arbeit am Stoff dessen sicher wird, daß das Leben sich

Digitized by Google

zwar nicht von oben her bezwingen läßt, aber dem, der mit ihm, die harten Faktizitäten anpackend, ringt, seine Tiefe öffnet. Dann aber kann auch die „Allgemeingültigkeit" — im Sinne der direkten, rein sachlichen Übertragbarkeit von Ergebnissen und Methoden der Erkenntnis — nicht mehr so gemeinhin als Merkmal des Begriffs der Wissenschaft gelten, nachdem das Verstehen des Lebens zu einem wissenschaftlichen, der Philosophie und den Geisteswissenschaften gemeinsamen Anliegen gemacht ist. Die „Lebenserfahrung", die Dilthey der allgemeingültigen Wissenschaft als Quelle des weltanschaulichen Wissens gegenüberstellt, will das ihr zuerkannte Vermögen, einen Ausdruck von „immer größerer Genauigkeit und Sicherheit" zu erlangen, zur Auswirkung bringen. Und es dürfte wohl nicht genug sein, wenn von ihr gesagt wird,

daß ihre „dunklen, tiefen Töne, wenn auch nur leise, alles begriffliche Denken in den Geisteswissenschaften begleiten";

angemessener erscheint die Formulierung, daß in ihnen

„Leben und Nacherleben Grundlage und beständigen Untergrund der logischen Operationen bilden", daß in ihrer Methode „die beständige Wechselwirkung des Erlebnisses und des Begriffs liegt", und daß dies eine eigene, durch anhaltende Übung zu steigernde „Kraft des Sehens und Darstellens" der „geheimen Gänge der Seele" und der „Möglichkeiten der Lebenswege" ist, die den Denker der Lebenserfahrung ebenso auszeichnet wie den scholastischen „die Fähigkeit, lange Ketten von Schlüssen zu überblicken" oder den induktiven „die Kraft, viele Fälle neben einander zu sehen" (VII, 330, V, 341, VIII, 201),

Daß dies ein wissenschaftlich gangbarer Weg ist, der dem Ziel der Objektivität entgegenführt, hat uns Diltheys Werk gezeigt. Daß auf diesem Wege die Gegensätze, die wir nicht übergehen durften, zu einer objektiven Entscheidung gebracht werden können, ist unsere Hoffnung. Aber vielleicht ist die Möglichkeit einer solchen Diskussion, zu der wir heute wieder fähig sind, auch ein Symptom für den „Stil" des Philosophierens, der sich neu bilden will. Vielleicht ist die geschichtlich-systematische Betrachtung eine uns gemäße Form, in der wir das wiedergewinnen können, was wiederholen zu wollen, ein eitles Bemühen wäre: das Leben der Philosophie im Dialog Platons.

Digitized by Google

KRITISCHER BEITRAG ZU KANTS ABLEHNUNG DER TRADITIONELLEN IDEENLEHRE

Von MAXIMILIAN BECK, Berlin

Kants fundamentale Problemstellung nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori hat zur Voraussetzung die Ablehnung der Lehre von der objektiven Existenz und Anschaulichkeit der Ideen im Sinne irrealer Entitäten. Denn auf dem Standpunkt dieser Lehre können synthetische Urteile a priori gar nicht Problem sein, da sie sich als einsichtige Erkenntnis von Zusammenhängen der Ideen („Wesen") vor und unabhängig von ihrer Realisierung im natürlichen Erfahrungszusammenhange dieser Welt von selbst verständen.

Da nun Kant selbst seine eigene Doctrin auf dieser Fragestellung aufbaut und da seine Transzendentalphilosophie als Lösungsmöglichkeit dieses Problems überhaupt erst bei Ablehnung jener Lehre sinnvoll wird, so ist jede kritische Auseinandersetzung mit Kant verfehlt, die erst bei den erkenntnistheoretischen Stellungnahmen einsetzt, statt schon die Berechtigung der Ablehnung der traditionellen Ideenlehre in Frage zu stellen.

Da aber Kant (in Anknüpfung an einen vermeintlich tieferen Sinn der Platonischen Ideenlehre (Kr. d. r. V. Ausgabe Kehrbach bei Reclam S. 275) dem Terminus „Idee" innerhalb seines Systems einen durchaus neuen Sinn gibt, so darf die kritische Auseinandersetzung natürlicherweise nicht auf dem Boden von Kants eigener Ideenlehre sich vollziehen. Es müssen vielmehr jene Behauptungen Kants geprüft werden, die den Sinn der traditionellen (vorkantischen) Ideenlehre der Sache nach als falsch zu erweisen suchen, auch dann, wenn sie, schon im Banne der transzendentalphilosophischen Terminologie, gar nicht von „Ideen" reden, sondern von „Begriffen", „Bildern", „Regeln" usw. Entscheidende Behauptungen dieser Art finde ich sieben und will in aller Kürze den Ansatz zu ihrer Widerlegung anzudeuten suchen.

Digitized by Google

Erstens: „Dem Begriffe von einem Triangel überhaupt würde gar kein Bild desselben jemals adäquat sein. Denn es würde die Allgemeinheit des Begriffs nicht erreichen, welcher macht, daß dieser für alle recht- oder schiefwinklige usw. gilt, sondern immer nur auf einen Teil dieser Sphäre eingeschränkt sein." (Kritik der reinen Vernunft S. 144, Ausgabe Kehrbach, Reclam). Ferner: „Der Begriff vom Hunde bedeutet eine Regel, nach welcher meine Einbildungskraft die Gestalt eines vierfüßigen Tieres allgemein verzeichnen kann, ohne auf irgend eine einzige besondere Gestalt, die mir die Erfahrung darbietet, oder auch ein jedes mögliche Bild, was ich in concreto darstellen kann, eingeschränkt zu sein." (Kr. d. r. V. S. 144/145.) Hier argumentiert Kant so: Jedes Dreieck muß bestimmte Winkel und Seiten haben. Jeder Hund muß eine bestimmte (spezifische!) Gestalt haben. Ein Dreieck, das nicht entweder gleichseitig oder ungleichseitig usw. wäre, wäre gar nicht Dreieck. Ein Hund, der nicht der Hund einer bestimmten Rasse und Gestalt, Farbe usw. wäre, wäre gar nicht Hund. Ein anschauliches und generelles Quid müßte also einerseits immer schon irgendwie spezifisch determiniert sein, anderseits aber für die verschiedensten einander ausschließenden Spezies gelten. Was widersinnig ist.

Diese Argumentation übersieht, daß das generelle Wesen („Dreieck", „Hund") ein absolut elementares Novum ist, das sich wohl stets nur immer schon in durchaus spezifisch determinierter Weise realisieren kann, keineswegs aber in den speziell abwandelbaren Bestimmtheiten konstitutive Momente seiner selbst hat. Das generelle Wesen „Dreieck", da selbst nicht die Summe von Seiten und Winkeln, sondern eine durchaus elementare „Gestaltqualität", wird durch die spezifische Bestimmtheit der Winkelgrade und Seitenlängen gar nicht tangiert. Das generelle Wesen „Dreieck" kann sich selbst als absolut Identisches an den verschiedenen Seiten und Winkeln als an verschiedenen Bedingungen realisieren. (Analoges gilt vom Exempel „Hund").

Diese Bestimmung des Wesens oder der Idee als einer letztelementaren Quiddität, die niemals in irgendwelchen Momenten, an und in denen sie sich

Digitized by Google

realisiert, Konstitute ihrer selbst hat, und deshalb stets als Identisches über den Abwandlungen ihrer Spezies schwebt, ist eines der ältesten Traditionsgüter der Ideenlehre und kündigt sich in ihr u. a. schon als Behauptung einer von den Komponenten verschiedenen besonderen und völlig einfachen Wesensform des „Kompositums" an.

Zweitens: Kant interpretiert die anschaulichen Ideen — sinnliche Begriffe, wie er sie nennt — so, daß er sie dem „Vorstellen im Bilde" entgegensetzt als allgemeine Regeln, welche die Einbildungskraft beim Erzeugen von Bildvorstellungen bestimmen. Bildmäßig (anschaulich) vorstellen kann ich stets nur ein ganz und gar bestimmtes spezifisches Dreieck oder einen ganz und gar bestimmten spezifischen Hund. Demgegenüber bedeutet aber der allgemeine Begriff des Dreiecks oder des Hundes den Begriff eines allgemeinen Verfahrens der Einbildungskraft bei der Erzeugung von konkreten, spezifischen Bildvorstellungen, die unter jene allgemeinen Begriffe fallen.

Ist nun der „allgemeine Begriff" dieses Verfahren? Eben nicht! Er ist bloß der Begriff dieses Verfahrens, er bestimmt dieses Verfahren. Das Verfahren selbst setzt also schon das generelle Wesen — die Idee — als Determinante ihrer selbst voraus! Das Bewußtsein (das „Haben") dieses Begriffs ist vom Verfahren der Einbildungskraft verschieden. Dies tritt u. a. besonders dann deutlich zu Tage, wenn Kant die mathematische Wesenserkenntnis genauer zu erklären sucht. So beispielsweise die Wesenserkenntnis bei Dreiecken: „Die einzelne hingezeichnete Figur ist empirisch und dient gleichwohl, den Begriff, unbeschadet seiner Allgemeinheit, auszudrücken, weil bei dieser empirischen Anschauung immer nur auf die Handlung der Konstruktion des Begriffs, welchem viele Bestimmungen, z. E. der Größe der Seiten und der Winkel, ganz gleichgültig sind, gesehen, und also von diesen Verschiedenheiten, die den Begriff des Triangels nicht verändern, abstrahiert wird." (Kr. d. r. V. S. 548/9.) Hier muß gefragt werden: Hinsichtlich wessen sind „Größe der Seiten und der Winkel ganz gleichgültig"? Was bedingt, daß gerade „von diesen Verschiedenheiten abstrahiert" werden kann. Kant selbst antwortet: „Der Begriff des Triangels"! Denn es handelt sich ja um die Handlung, Kon-

Digitized by Google

struktion dieses Begriffes — und nicht eines anderen! Wirklich erledigt wäre im Sinne Kants die These der traditionellen Ideenlehre nur dann, wenn Kant darauf verzichten könnte, dem jeweiligen tatsächlichen und empirischen Verfahren der Einbildungskraft jegliche Allgemeinheit als deren Regel gegenüberzustellen. Wenn er also die Tatsache, daß es Erkenntnis allgemeiner Wesenszusammenhänge gibt, nicht bloß in seiner Weise funktionell und transzendentalphilosophisch interpretierte, sondern schlechthin leugnete. Das allgemeine Wesen — die Idee — für eine bestimmte Weise des Reihungs- und Bindungsverfahrens anschaulicher Elemente mittels der Einbildungskraft zu erklären, setzt immer schon in der sich gleichbleibenden Regel dieses Verfahrens diese Bestimmtheit des allgemeinen Wesens selbst voraus und bekämpft nur, was gar nicht von der traditionellen Ieenlehre behauptet wird: Daß die allgemeine Idee in den spezifischen konkret anschaulichen — variablen! — Gegenständen ihrer Realisierung die konstitutiven Momente ihres eigenen Bestandes besitze (S. Punkt 1). —

Die „sinnlichen Begriffe" sind also nicht identisch mit dem das „empirische Empfindungsmaterial" in bestimmter Weise aneinanderreihenden und verbindenden Verfahren der Einbildungskraft, vielmehr werden sie in diesem schon vorausgesetzt. Sie sind natürlicherweise auch nicht identisch mit Konstitutionsmomenten des tatsächlichen (empirischen) Empfindungsmaterials selbst. Dagegen spricht neben anderem schon die Tatsache der apriorischen mathematischen und gleichwohl sinnlich — anschaulichen Begriffe. Ebensowenig sind sie aber — selbst als mathematische Begriffe — identisch mit Momenten der apriorischen Formen der sinnlichen Anschauung Raum und Zeit. Umgekehrt bestimmen ja selbst die apriorischen sinnlichen Begriffe (in Geometrie und Zahlenlehre) die Anschauungsform von Zeit und Raum als funktionelle Gestaltungen von Zeit und Raum. Und außerdem wird ja der Umfang der sinnlichen Begriffe durch die mathematischen nicht erschöpft. Denn Kant selbst anerkennt auch „empirische sinnliche Begriffe", wie z. B. Hund, Teller usw.

Erst recht aber nicht könnten „die sinnlichen Begriffe" als Funktionen des

Digitized by Google

Denkens — d. i. des Verstandes — erklärt werden. Somit, auch wenn man sich auf Kants eigenen Standpunkt stellt, widerstehen die anschaulichen Ideen jeder Zersetzungsmöglichkeit ihrer selbsteigenen Dignität. Die Transzendentalphilosophie ist bei dem Versuche, sie zu nihilisieren, nicht einmal in sich konsequent, sondern setzt implizite schon das voraus, wogegen sie explizite kämpft.

Drittens: Kant unterscheidet radikal die mathematischen Ideen als reine sinnliche Begriffe von allen übrigen anschaulichen Ideen als bloß empirischen. Gleichwohl ist er (wie das Zitat zu Punkt 1 zeigt) genötigt, mathematische und andere Begriffe wie z. B. „Hund" in gleicher Weise zu interpretieren, nämlich als Regeln eines allgemeinen Verfahrens der Einbildungskraft in der Reihung und Bindung sinnlicher Momente. Der Unterschied betrifft nur die diesem Verfahren unterworfenen Momente, nicht das Prinzip des Verfahrens selbst. Sofern nämlich die mathematischen Begriffe die Reihung und Bindung von Raum und Zeit, die empirischen Begriffe aber die Reihung und Bindung empirischen Empfindungsmaterials betreffen sollen. Diese Unterscheidung ist willkürlich. Einerseits geht, wie oben gezeigt wurde, das Was der geometrischen Gestalt dem Verfahren einer spezifischen Nebeneinanderreihung — der räumlichen Gestaltung! — als deren Determinante voran (S. Punkt 2!), ist also mit dem Verfahren weder identisch noch kann sie ihre Apriorität erst einer theoretisch festgesetzten Apriorität der reinen Raumanschauung verdanken. (Analoges gilt natürlich auch von Zahl und Zeit). Andererseits geht auch das Was der sogenannten empirischen Begriffe dem Verfahren einer spezifischen Reihung und Bindung des sogenannten Empfindungsmaterials als dem Determinierten voran, ist also mit dem Verfahren weder identisch noch kann es selbst empirisch sondern muß — apriorisch sein!

In der Tat entpuppt sich einem unvoreingenommenen Blick die Vorzugsstellung mathematischer Erkenntnisse als angeblich allein rein synthetisch apriorischer für völlig illusorisch. Kant hat dieser Vorzugsstellung dadurch einen gewissen Schein der Berechtigung gegeben, daß er mit der Evidenz und Gewißheit mathematischer Erkenntnis vergleicht nur die augenscheinliche

Digitized by Google

Fadenscheinigkeit und Ungewißheit der Urteile philosophischer Spekulation. Allein gerade die philosophische Spekulation, da sie — notwendigerweise — dem Allerallgemeinsten zugekehrt ist, kann am allerwenigsten z. B. für Unmöglichkeit synthetisch apriorischer Erkenntnisse innerhalb des Gebietes des Anschaulichen herangeholt werden. Andererseits hat sich Kant auch noch an der Physik orientiert u. zw. so wie er sie vorfand: als experimenteller Technik des Sehens und Findens praktischer Angriffspunkte von Kräften, also eine Physik, die sich gewöhnt hatte, alles wissenschaftlich Relevante hinter den „sekundären Qualitäten" — also gerade hinter dem Anschaulichen! — zu suchen. Er kam gar nicht auf den Gedanken, daß es Wesenseinsichten, also synthetische Urteile a priori, auch von Sinnlichem dort geben könnte, wo noch keine wissenschaftliche Sonderdisziplin sich etabliert hat. Es hat des noch ungebrochenen Mutes der Phänomenologie bedurft, um aufmerksam zu machen auf Tatbestände wie diese: Daß Weiß in einer natürlichen Skala dem Schwarz entfernter wäre als allen bunten Farben, daß Gelb dem Rot näher liege als dem Blau u. dergl.: Das sind synthetische Sätze apriori! Da aber einmal der Bann gebrochen ist, ist gar keines Absehens der Grenze neuer Feststellungen: Plötzlich eröffnet sich der ungeheure Bereich von echten synthetischen Erkenntnissen a priori in einer Welt wirklicher Anschauungen, deren Erforschung man bisher — wie sehr sonderbar! — nur Dichtern und Künstlern überließ. Trotzdem man diesen weder die Wachheit noch Geschultheit nnd Unterscheidungsgabe des Blickes abzusprechen wagte, glaubte man über ihre Erkenntnisse als nur über bloße Dichtung und Phantasie, als über bloßes Spiel und Kurzweil hinweg zur Tagesordnung übergehen zu können! Und dies, trotzdem man doch längst gewohnt war, in dieser Sphäre von „wahr" und „falsch", von „notwendig" und „unmöglich" zu sprechen. Etwa der Kopf eines Antinous auf einem Athletenleib ist falsch und unmöglich. Eine knorrige, krumme, stark verzackte Eiche, die sanfte weiche Blütendolden trüge, ist falsch und unmöglich. Ein Napoleon, der wie Hamlet redete und handelte, wäre falsch und unmöglich. Ein Glas, das hölzern klingt, klingt falsch. Gold muß glänzen, klingen und schwer sein — wie Gold. Was bedeutet das alles?

Digitized by Google

Empirische Wahrheit? Tatsächlichkeit? Bedeutet es, daß wir wahr und notwendig nennen, wovon wir schon aus Erfahrung wissen, daß es nur so und nicht anders real vorkomme? Und daß wir vom Künstler die Berücksichtigung dieser Erfahrungsfakta fordern?

Dagegen spricht schon, daß es auch ein „wahr" und „falsch", „notwendig" und „unmöglich" in der Phantasie gibt. Eine gute Sphinxgestalt kann „wahr" und „notwendig" sein, ein steifes, unkünstlerisches Reiterstandbild aber unwahr und unmöglich.

Gesetzt, es gäbe was hier gerade in Frage steht: wesensnotwendige Beziehungen zwischen den sinnlich anschaulichen Qualitäten und Quidditäten der realen Tatsachenwelt. Wie wäre ein Beweis solch notwendiger Wesensbeziehungen möglich? Doch wohl nicht anders als durch die unmittelbare Einsicht, daß die Bestimmtheiten der realen Tatsachenwelt nicht bloß faktisch neben- und miteinander da sind, daß also nicht bloß eine dumme, ohne weiteres Verstehen bloß hinzunehmende Faktizität das Neben- und Miteinandersein dieser Bestimmtheit nur gerade mit dieser, jener aber wieder ausschließlich nur mit jener bestimmt. Sondern daß vielmehr das differenzielle Eigenwesen der Bestimmtheiten selbst das Mit- und Zusammengegebensein einer bestimmten Auswahl von Bestimmtheiten gestattet, einer anderen aber ausschließt. Es müßte also möglich sein, ein faktisches Zusammenvorhandensein gewisser Bestimmtheiten miteinander und aneinander nicht bloß als dumm brutale Gegebenheit zu erfahren, sondern zugleich auch einen gewissen inneren und notwendigen Zusammenhang zwischen diesen faktisch gegebenen Bestimmtheiten zu spüren. Dieses „zugleich auch" besagt aber, daß es unmöglich wäre, gleichsam experimentell jemals zu beweisen, daß mehr als bloß unverständliche Faktizität, daß vielmehr wesensnotwendige Beziehungen das Zusammensein gewisser Bestimmtheiten bestimmen. Denn da einerseits, laut These, niemals etwas tatsächlich sein könnte gegen die Gesetze der notwendigen Wesensbeziehungen und da andererseits die immanenten Wesensbeziehungen immer schon innerhalb einer gegebenen tatsächlichen Erfahrungsgegenständlichkeit die Auswahl der Bestimmtheiten deter-

Digitized by Google

minierten, da wir also die Wesensbeziehungen immer nur schon an erfahrungstatsächlichen Gegenständen erfassen könnten, wäre eine isolierende Demonstration der Wesensgesetzlichkeit nicht möglich.

Wir müssen uns also damit begnügen, feststellen zu können, daß z. B. Gold nicht zufälligerweise bloß und nur tatsächlich eine bestimmte Farbe und Schwere, einen bestimmten Glanz und Klang usw. habe. Sondern daß eine innere Notwendigkeit diese bestimmte Auswahl von Bestimmtheiten aneinander binde und daß es a priori widersinnig sei, sich vorzustellen, Gold könnte etwa auch blau und leicht und matt sein und wie Holz klingen. Voraussetzung dieser Sätze aber ist, daß man anerkennt, daß es so etwas wie ein absolut elementares Stoffwesen „Gold" überhaupt gibt als von allen „seinen" Eigenschaften verschiedenes, daß also „Gold" nicht etwa nur „die Summe seiner Eigenschaften sei". Denn in diesem Falle wären alle jene oben angeführten apriori evidenten Erkenntnisse wirklich nur als analytische Urteile bloße Tautologien!

Hier entscheidet also letztlich wirkliche originäre Sicht und Einsicht. Und die ist in der Tat — leider ist es nun einmal so und muß daher auch ausgesprochen werden —: diese originäre Sicht und Einsicht ist am allerseltensten bei spekulativen Naturen, also auch sehr selten bei Philosophen zu finden. Sie ist aber das tägliche Brot wahrer Dichter und Künstler.

Nun hat man eigentlich diese geniale ursprüngliche Blickhaftigkeit von Dichtern und Künstlern nie geleugnet. Und man sprach sogar von „Intuition". Aber da man in jenen Sphären, innerhalb derer sich die Wissenschaft als Erkenntnis der Gelehrtennaturen bewegte, nichts entdeckte, was den Erkenntnissen der Dichtung und Kunst entsprach, war man stets geneigt, diese Erkenntnisse auf Mystik, Gefühl und Instinkt, kurz auf sehr dunkle, verworrene und sehr subjektive Erkenntnisvermögen zu reduzieren. Und trotzdem Dichtung und Kunst doch stets vom Allerkonkretesten ebenderselben Welt sprach, deren Wesen die Wissenschaft zu erforschen trachtete, glaubte man sich berechtigt, sie, gewissermaßen so wie Kinder, nicht beim Worte und nicht ernst zu nehmen. Besserwisserisch meinte man, die Dichter und Künstler äußerten

Digitized by Google

Gefühle, Träume, Stimmungen, Temperamente und dergl. — wo sie doch außerordentlich klar und bestimmt von diesen oder jenen Gegenständen Kunde gaben, nachdem sie doch intensiver und objektiver, wacher und schärfer Erfahrungen gesammelt hatten als die meisten Stuben- und Büchergelehrten.

Würde man gegen den apodiktischen Erkenntnischarakter der dichterischen und künstlerischen Feststellungen geltend machen, sie seien nicht universell genug, bewegten sich im Gegenteil nur im Gebiete des Speziellsten, so wäre zu sagen: Es handelt sich ja gerade darum, zu zeigen, daß es Wesenseinsichten, also synthetische Urteile a priori innerhalb der konkreten Tatsachenwelt gibt: als Erkenntnis der inneren und notwendigen Wesenszusammenhänge gerade jener speziellen Bestimmtheiten, die man als pure Zufälligkeit tatsächlichen Ablaufs der Empirie zu interpretieren gewohnt ist. Welch radikalerer Einwand gegen Kants Aufteilung des Erfahrungsbewußtseins in rein empirisches „Empfindungsmaterial" und rein apriorische Anschauungs- und Denkformen läßt sich denken als eben dieser: daß das angeblich empirische Empfindungsmaterial selbst schon Gebiet apriori synthetischer Erkenntnisse ist!

Eben damit erledigt sich auch jeder Einwand, den man aus der Ungleichartigkeit dieser Erkenntnisse mit mathematischen erheben könnte. Die geringere Universalität ergibt sich daraus, daß Gestalt und mathematische Größe selbst viel allgemeiner sind als sinnliche Qualitäten. Nichtsdestoweniger ist die apriorische Geltung der angeblich nur empirischen tatsächlichen Bestimmtheiten nicht geringer. Gesetzt es gäbe Individualwesen: Dann wäre es widersinnig zu verlangen, daß synthetische Urteile über notwendige Beziehungen etwa eines bestimmten Individuums N. zu seinen Eigenschaften für — mehrere oder gar alle Menschen gelten sollten! Entsprechend kann man auch von sehr speziellen Wesen nicht die universale Geltung viel generellerer Wesen verlangen. Schließlich entspricht sogar der Möglichkeit, sich über mathematische Sachverhalte gewissermaßen vorempirische Evidenz zu verschaffen, indem man in der bloßen Phantasie sich etwa einen viereckigen Kreis vorzustellen sucht oder in der Phantasie verfolgt, wie mit Zunahme der Größe

Digitized by Google

eines Dreieckwinkels die gegenüberliegende Seite notwendig wächst und die dieser anliegenden Winkel sich notwendig verkleinern: solcher Möglichkeit entspricht durchaus die Verifizierungsmöglichkeit über angeblich bloß empirische Tatbestände gleichfalls in der bloßen Phantasie: Ein Holz mit metallischen Eigenschaften, ein Stein, der fühlt: unmöglich! Ein Mensch, der die und die Eigenschaften hat, muß notwendig auch diese andern, kann unmöglich jene andern haben.

Man nennt die Fähigkeiten zu solchen Einsichten je nach Gebieten: Instinkt, Spürsinn, Fingerspitzengefühl, Divinationsgabe, Intuition, Geschmack, Takt, Feingefühl, usw. usw. Ständig wird derartige Erkenntnis geübt. Und man ist bereits schon längst dahinter gekommen, daß der Gesetzesbegriff, indem man ihn schlechthin auf Allgemeingiltigkeit festlegte, verfehlt ist und daß es auch so etwas wie spezielle, ja individuelle Gesetze gibt: eben je nach der großen oder geringen Allgemeinheit der Wesen, von denen sie gelten.

Kehren wir zurück zu den Redewendungen von Wahrheit und Notwendigkeit und deren Gegenteil im Gebiete von Dichtung und Kunst, so wird jetzt erst klar, was damit gemeint ist: In der Darstellung bezielt kann vieles werden, was niemals Wirklichkeit erlangen kann — nicht, weil es jeder bisherigen Erfahrung ‚sondern weil es evidenten inneren Wesensgesetzen widerspricht. Auch ohne eine Spur von Erfahrungskenntnissen von dem zu haben, was ein Kunst- oder Dichtwerk darstellt, läßt sich feststellen, ob das darin Dargestellte jemals wirklich sein kann oder nicht: auf Grund apriori einsichtiger Wesensgesetze.

Schließlich wäre aber noch ganz besonders auf Folgendes hinzuweisen: Daß es synthetische Urteile apriori als Erkenntnis von Wesenszusammenhängen auch betreffs dessen gibt, was nach Kant nur der empirischen Faktizität zuzurechnen wäre — innerhalb der sogenannten empirischen Sinnlichkeit — dies erhellt auch aus Folgendem: Es wird allmählich erkannt, daß außer der bloß erfahrungsmäßigen Kenntnisnahme realer Tatbestände und Abläufe noch eine ganz andere und viel eigentlichere Erkenntnis möglich ist, nämlich die des einsichtigen „Verstehens“. Das Problem der verstehenden Erkenntnis kündigte sich von vornherein als Protest gegen den Kantischen Er-

Digitized by Google

kenntnis = Erfahrungsbegriff an. Doch glaubte man dies nur aus einer einseitigen Orientierung Kants an der Naturwissenschaft ableiten zu können. Dem naturwissenschaftlichen „Erklären" stellte man gegenüber das geschichtliche „Verstehen" und versuchte es nun mit Theorien, welche die Transzendentalphilosophie durch diesbezügliche Ergänzungen zu vervollkommnen unternahmen. Hatte Kant die Geschichte dem Naturzusammenhang eingebaut, so baute man nun umgekehrt die Natur in einen geschichtlichen Zusammenhang ein — alles im Rahmen der transzendentalphilosophischen Grundposition.

Bei diesen Versuchen wurde nun deutlich, daß Erklärung aus Ursachen immer doch nur ein verständnisloses Erfahren von konstatierten realen Abläufen ist, dem zur eigentlichen Erkenntnis die Hauptsache fehle: das einsichtige Verstehen der Notwendigkeit dieser Abläufe. In der Geschichte glaubt man nun auch solches Verstehen erlangen zu können. Wie, warum und ob mit Recht gerade nur an ihr, interessiert uns hier nicht. Entscheidend ist aber, daß man damit den Begriff der apriorischen Evidenz — denn eben dies ist ja einsichtiges Verstehen einer Notwendigkeit — auf einem Gebiet etabliert hatte, das dem empirisch tatsächlichen Ablauf am allerwenigsten entrückt zu sein schiene. Denn welche apriorischen Formen soll man für die empirischen Einzelfakta des geschichtlichen Ablaufs verantwortlich machen? Aber kaum war man sich dieser Inkonsequenz, die die Transzendentalphilosophie in ihrer Basis erschüttert, auch nur ahnungsweise bewußt geworden, als mit aller Macht Versuche konstruktivster Metaphysik einsetzten, um dieser geschichtlichen Evidenz einen anderen Sinn zu geben. Wir stehen eben mitten drin in diesen Versuchen und alles Aufgebot an Tiefsinn, das sich um eine metaphysische Deutung des Wortes „Sinn" und um eine metaphysische Anthropologie bemüht, strebt letzten Endes aus dieser Schwierigkeit heraus.

Wenn sich aber zeigen sollte, daß die Beschränkung der Möglichkeit einsichtigen Verstehens auf die Sphäre geschichtlicher Empirie willkürlich ist? Wenn sich zeigen sollte, daß auch innerhalb der Tatsachenempirie der Natur ein einsichtiges Verstehen möglich ist? Und in der Tat verhält es sich so!

Digitized by Google

Denn es gibt eine Unmenge von synthetischen Urteilen apriorischer Sachverhalte der Natur — vollkommen jenseits aller naturwissenschaftlichen Erklärungen aus allgemeinen „Gesetzen", die allein den empirischen Tatsachenverlauf regeln sollen. Es kommt im täglichen Leben unendlichemale vor, daß an einem sinnlich-empirischen Einzelfall einsichtig erkannt wird, daß und warum er so sei und immer sein müsse: u. zw. erkannt wird einzig und allein im Hinblick auf die reinen Wesen, d. i. auf das reine Was — und Sosein der Dinge des täglichen Verkehrs als Gründen dieser Einsicht, die das Gepräge erschöpfender Letztheit, weiterer Begründungsunbedürftigkeit trägt.

Ich nenne bloß Verhältnisse wie das der Stärke und Schwäche von Kräften zueinander, Verhältnisse der Gestalten, der sinnlichen Qualitäten, Härte und Weichheit, Dichte und Undichte, Festigkeit und Flüssigkeit, Starre und Elastizität, Hell und Dunkel, Laut und Leise usw. Oder glaubt man ernstlich, daß der Satz: Flüssigkeiten passen sich der Gestalt des sie enthaltenden Gefäßes an — ein empirischer Satz ist: derart, daß es apriori nicht unmöglich wäre, daß auch umgekehrt Flüssiges Gefäß sein könnte des Festen und daß Festes auch die Gestalt einer es umspannenden oder von ihm umfaßten Flüssigkeit annehmen könnte? Glaubt man ernstlich, daß Sätze wie Hell und Dunkel mischen sich zu Grau, oder: Lauter Ton übertönt gleichzeitigen und gleichörtlichen leisen Ton, oder: mit Verkleinerung des Volumens der gleichen Körpermasse wächst deren Dichte; oder: der Satz vom Kräfteparallelelogramm; oder der Satz von der Erhaltung der Energie: glaubt man ernstlich, es handle sich bei derartigen Erkenntnissen bloß um empirische Feststellungen, die je durch andere Erfahrungen umgeworfen werden könnten?

Wenn in den Verrichtungen des täglichen Lebens die erwartete Wirkung oder Veränderung nicht eintritt, forscht man, „woran das liege". Hat man den Grund gefunden, dann quittiert man mit einem: „Jetzt verstehe ich." Und zwar ist dieses „Verstehen" nur dann ein wirkliches, echtes, nämlich einsichtiges Verstehen — nicht ursächlicher Faktizitäten sondern — rationaler Gründe, wenn das reine Was und Sosein der ursächlichen und der gewirkten

Digitized by Google

Erscheinung in der immanenten Notwendigkeit ihres Verhältnisses zueinander erfaßt worden sind.

Was in den Erscheinungen des täglichen Lebens wider alle bisherige Erfahrung wirkt, ist niemals das Ursache-Wirkungsverhältnis derselben Bestimmtheiten, sondern das unvorhergesehene Hinzutreten einer neuen, bisher nicht erfahrenen Bestimmtheit als mitbestimmenden Faktors. Durch neue Erfahrung lerne ich also wohl neue Wesen (Quid und Quale) kennen, niemals aber neue Verhältnisse zwischen denselben Wesen, durch die die bisherige Erkenntnis wesensnotwendiger Beziehungen zwischen schon bekannten Wesen als falsch erwiesen würden.

So muß also als entscheidender Einwand gegen Kant festgehalten werden: Synthetische Erkenntnisse apriori gibt es schon von dem, was Kant die empirische Sinnlichkeit nennt und der er rein als solcher jede apriorische Erkenntnismöglichkeit abspricht. Der Irrtum Kants ist aber zwangsläufig, wenn man nur eine mathematisch-physikalische Naturwissenschaft als Naturerkenntnis gelten läßt, die Natur nur insofern „erkannt" zu haben wähnt, als sie ihre Bestimmtheiten auf Maß und Zahl zu bringen und damit der Natur Herr zu werden vermag. Daß diese Art der Naturerkenntnis nur eine großartige im imperialistischen Wesen der europäischen Neuzeit gründende Einseitigkeit ist, muß aufs Eindringlichste gesagt werden.

Viertens: Kant überspannt den radikalen Unterschied zwischen Erfahrung und apriorischer Erkenntnis, indem er die Bedingtheit der empirischen Erkenntnis auf deren Resultat — das empirisch Erkannte — überträgt (Vergl. Kritik d. r. V. S. 551/2.). Apriori evident ist aber eine Erkenntnis nicht bloß dann, wenn sie unabhängig von aller impirischen Tatsachenerkenntnis — in der reinen Anschauung — gewonnen wird, sondern auch dann, wenn an einem empirischen Einzelfall als gelegentlichem Exempel die überempirische Allgemeinheit des Erkannten — des durch den realen Einzelfall exemplifizierten Wesens — aufleuchtet. Ich kann mir recht wohl „durch empirische Anschauung" der Zeichnung eines spezifischen Einzeldreiecks hier und jetzt das

Digitized by Google

Verhältnis der Winkel des Dreiecks zueinander klar machen — also ohne daß damit gesagt ist, daß das Resultat dieser Erkenntnis nur für dieses einzelne spezifische hier und jetzt gezeichnete Dreieck Geltung haben könne. Und in durchaus analoger Weise kann ich durch die empirische Anschauung eines Farbenspektrums hier und jetzt zu apriori evidenten Erkenntnissen über wesensnotwendige Beziehungen gelangen, die für die Farbenspezies überhaupt als reine Wesen Geltung haben. Denn was da eingesehen wird, ist nicht das hier und jetzt erfahrene Tatsachesein selbst, sondern etwas, was sich nur hier und jetzt tatsächlich realisiert. Der eingesehene wesensnotwendige Zusammenhang selbst ist von dieser seiner Realisierung im hier und jetzt erfahrenen Tatsachesein völlig verschieden — also an sie allein überhaupt nicht gebunden.

Fünftens: Kant legt jeder empirischen Anschauung das Nacheinander der Zeit und allen „Größen" außerdem noch das Nebeneinander des Raumes als reine „Formen" zu Grunde. Sie begründen das „Bild" der Anschauung (Kr. d. r. V. S. 145). Außerhalb der zeitlichen, vielfach auch noch räumlichen Form, kann demnach von uns überhaupt nichts angeschaut werden. Alles, was nicht in diesem Sinne „bildhaft" ist, kann von uns nur gedacht werden, kann nur „Begriff" sein. Diese Behauptung wäre richtig, wenn die Data der sogenannten empirischen Anschauung unablösbar wären aus dem tatsächlichen Erfahrungszusammenhang, wenn sie nur wesenloses „Material" der Erkenntnis wären und nicht selbst schon alle, wie oben gezeigt wurde, reine Wesen. Und nicht bloß sie allein. Sondern auch das, was Kant der reinen Anschauung zurechnet — ist selbst weder räumlich noch zeitlich. Man erinnere sich an das, was oben über das Wesen „Dreieck" gesagt wurde, daß es nämlich als absolut elementares Was nicht identisch ist mit den Seiten und Winkeln, an denen es sich realisiert. So verstanden hat es keinen Sinn, zu sagen, dieses Wesen selbst sei räumlich, Und gleiches gilt natürlich von allen Gestalten „im Raum". Sie selbst sind nicht Raum, wiewohl sie alle nur „im Raum" real sein können. Und gleiches gilt von Farben und allen übrigen Qualitäten, die wohl nur im Raum jeweils real sein können, nicht aber selbst als elementare Wesen selbst

Digitized by Google

räumlich sind. Man vergewissert sich am einfachsten der Unräumlichkeit sinnlicher Qualitäten, wenn man ihre sogenannten „übertragenen Bedeutungen" berücksichtigt. Daß auch ein Ton, ja selbst ein Gefühl „Farbe", „Härte", „Höhe", „Schwere" usw. haben kann, ist eine sehr sonderbare Tatsache. Sie kann man durch keinerlei Theorie von „Übertragung", „bildlicher Bedeutung", und dergl. weginterpretieren, da man so über die Frage nach dem tertium comparationis niemals hinwegkommt. Und gerade dieses tertium comparationis, auf Grund dessen allein es möglich ist, auch Unräumlichem Farbe, Härte Höhe, Schwere zuzusprechen, ist gerade das reine Wesen: Farbe, Härte, Höhe, Schwere. Es muß rein an sich selbst unräumlich sein; denn wäre es wesenhaft räumlich, dann wäre es widersinnig, es auch Unräumlichem zuzusprechen.

Aber selbst die Zeitlichkeit eignet nicht jedem Angeschauten. Weder zeitliche Extension noch ein zeitliches Irgendwann konstituiert das reine elementare Wesen „Dreieck", „Farbe", „Rot" und dergl. an und für sich selbst. Wird aber gleichwohl „die Zeit als formale Bedingung apriori aller Erscheinung überhaupt" erklärt, so geschieht dies schon auf Grund der transzendentalphilosophischen These, daß „alle Vorstellungen, sie mögen nun äußere Dinge zum Gegenstand haben, oder nicht, doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüts, zum inneren Zustande gehören." (Kr. d. r. V. S. 61) — nicht aber kann dies geschehen auf Grund der getreuen Feststellung dessen, was an den anschaulichen Vorstellungen selbst angetroffen wird. Aber gerade dieser Tatbestand widerstreitet Kants transzendentaler Ästhetik. Denn nach dieser müßte es unmöglich sein, sogenannte „empirische Anschauungen" außerhalb der Formen der reinen Anschauung zu haben. Nun ist es wohl richtig, daß alle empirischen Anschauungen als konstitutive Momente des Erfahrungsganzen realer Tatsächlichkeit („dieser Welt") zeitlich sind. Es ist aber möglich, jene „empirischen" anschaulichen Einzelmomente in „ideierender Abstraktion" (Husserl) aus dem Erfahrungsganzen dieser realen Tatsächlichkeit heraus zu isolieren — und gleichwohl anzuschauen, und nicht etwa bloß begrifflich zu denken!

Damit erweist sich die Lehre, alle anschaulichen bildhaften Ideen seien nur

Digitized by Google

kraft des äußeren und inneren Sinnes von Raum und Zeit konstruierte Reihen (der sie produzierenden Einbildungskraft) als unzutreffend.

Sechstens: Kant identifiziert anschauliche elementare Einzelwesen (Ideen) mit bloßen Begriffen, resp. das anschauliche unmittelbare Haben von Ideen mit einem anschauungsleeren bloßen Meinen, mit dem Denken von unbestimmten Merkmalssummen. (Vergl. „Wasser", „Gold", als Beispiele für sog. „empirische Begriffe" Kr. d. r. V. S. 558.) Ja, er gelangt sogar dazu, Worte wie „Gold" und „Wasser" nicht einmal als Begriffe der Sache gelten zu lassen, sondern sie als bloße Bezeichnungen, d. i. als bloße Festsetzungen dessen, was auf bestimmten Stufen der Erfahrung bei diesen Worten zu denken sei, zu interpretieren.

Wie allen Nominalisten entgeht auch Kant, daß derartige Interpretationen schon immer das voraussetzen, was sie eliminieren wollen: die Ideen. Nämlich als feste Determinanten des bloßen Meinens, des unbestimmten Umfangs von Merkmalssummen, des logischen Subjekts, von dem diese Bezeichnungen oder Festsetzungen gelten wollen. Wüßte ich nicht schon, was „Gold" oder ‚Wasser" ist, ich könnte es weder meinen, noch es in bestimmten Merkmalen denken, noch es bezeichnen noch festsetzen, daß bei den Worten, die Gold (und nicht etwa Silber!), Wasser (und nicht etwa Wein!) bezeichnen, auf Grund bestimmter Erfahrungen von ihnen, diese oder jene bestimmten Merkmale zu denken seien. Die Identität des Begriffs setzt schon die Identität des begrifflich vermeinten Gegenstandes voraus und nicht gründet dieser umgekehrt in einem gegenstandslosen identischen Meinen. Das Zuschreiben von Merkmalen und das Festsetzen von Bezeichnungen setzt schon das bestimmte identische Etwas voraus, dem zugeschrieben, über das Festsetzungen getroffen werden, das bezeichnet wird.

Die Erfahrung realer Tatsächlichkeiten als solcher d. i. als stetiger Fluß ist kein Ablauf derartiger identischer Realitäten. Wohl aber finden identische Bestimmtheiten — Quidditäten, Qualitäten als irreale Wesen oder Ideen — im realtatsächlichen Ablauf der Erfahrung ihre unzählig vielfach wiederholte Realisierung. Dieses reale Stück Gold ist allerdings nicht identisch mit jenem

Digitized by Google

realen Stück Gold, dieses reale Wasser nicht mit jenem realen Wasser. Aber das Was, das Wesen dieser Realitäten ist identisch. Und eben nur diese Wesen sind der Inhalt der Begriffe „Gold", „Wasser". Da nun diese Wesen, wie oben gezeigt, als absolut elementare, einfache sich aus keinerlei „Merkmalen" konstituieren, sind obige Interpretationen hinfällig. Gold oder Wasser sind nicht ihre Merkmale. Daher sind auch alle Urteile über diese Wesen, in denen solche Merkmale von ihnen selbst prädiziert werden, keine analytischen Urteile, sondern synthetisch. Und zwar sind sie apriori synthetisch auch dann, wenn sie erst an Hand der Erfahrung erkannt werden. Denn es handelt sich nicht bloß um tatsächliche Realzusammenhänge von Fragmenten des tatsächlichen Erfahrungsstromes, sondern um Zusammenhänge reiner Wesen (Formen, Quidditäten und Qualitäten), deren Notwendigkeit zugleich mit der Erkenntnis dieser Zusammenhänge selbst einsichtig erkannt wird. Etwas, das etwa auch grün, leicht, porös, weich, hölzernklingend sein könnte, d. i. dem auch diese Qualitäten zukommen könnten, wäre nicht Gold! Und nicht bezeichne ich etwa bloß ein reales Stück Gold hier und jetzt, das die bestimmten Eigenschaften seiner Farbe, Schwere, Dichte, Konsistenz, Härte und des Klanges aufweist, mit „Gold", sondern es ist Gold, und zwar nicht „es" als bestimmtheitsloses reales Stück der Erfahrung, sondern „es" als Form, (Wesen, Idee), und seine Eigenschaften sind seine Eigenschaften gleichfalls als ihm wesensnotwendig zugehörige Formen (Wesen, Ideen). Die Interpretation des Phänomens „Gold" als bloß tatsächlichen Erfahrungszusammenhangs ignoriert die Einsicht der inneren Zusammengehörigkeit der Wesen „Gold" einerseits und dessen spezifischer Qualitäten andererseits.

Auf Grund dieser Tatbestände erst wird es möglich zu verstehen, was die „intellektuelle Intuition" bedeutet. Solange man nämlich Anschauung mit sinnlicher Wahrnehmung des erfahrungstatsächlichen Realen als Realen identifiziert, muß man hinsichtlich jenes Gegenstandes in Verlegenheit sein, den man einer Anschauung von Nichtrealem zuweisen soll. So glaubt man denn, solchen Gegenstand in einer erfahrungstranszendenten Welt suchen zu müssen und ist versucht „intellektuelle Anschauung" mit irgendwelchen un-

Digitized by Google

kontrollierbaren mystischen und superstitiösen, also alles eher als rationaler Erkenntnis dienenden Akten zu identifizieren. Oder man identifiziert sie mit einem seine Machtvollkommenheit überschreitenden Denken (= Meinen), das anschauungsleere Begriffssetzungen oder pure Worte mit anschaulichen Wesenheiten verwechselt. Indem es sich nämlich einredet, eine Anschauung dessen zu haben, was es bloß meinend, ohne es jemals in den wirklich originären Blick bekommen zu können, bezielt. Dieser Interpretation der „intellektuellen Anschauung" vom Wesen als bloßen Denkens von Begriffen kommt der irreale Charakter des Wesens umsomehr entgegen, als man ja die Irrealität von Begriffen eben gerade nicht bezweifelt. Nur versteht man dann unter begrifflicher Irrealität nicht eine Irrealität des Seins (= ideelle Existenz der Begriffe selbst), sondern nur dies, daß Begriffen ein objektiv Seiendes nicht entspricht. Und unter diesem objektiven Sein versteht man allein das reale Sein der Tasache nach. (Die Begriffe selbst werden aber teils mit ihren realen Denkakten, teils mit den realen — z. B. akustischen — Wortphänomenen identifiziert!)

Wird aber, wie dies hier von uns geschieht, vom realen Tatsachesein unterschieden das irreale, aber gleichwohl objektive — autochthone und autonome — Sein der reinen Wesen,[1]) — das Was-sein und So-sein als ablösbar von seiner jeweiligen tatsächlichen Realisierungen im Erfahrungsstrome seines Erlebens — dann hat es wenig Sinn, Wesen oder Idee mit einem anschauungslosen Begriff zu identifizieren. Denn selbst die sogen. empirischen Begriffe wie „Gold" und „Wasser" sind nicht in der bloßen Erfahrung purer Tatsächlichkeit fundiert, sondern setzen zu ihrer Bildung das schauende Erfassen der entsprechenden Wesen schon voraus. Ich könnte ja ein ganz Bestimmtes — wie etwa Gold oder Wasser — nicht einmal bloß meinen, wüßte ich nicht schon, was dieses ganz Bestimmte als dieses Bestimmte selbst ist. (Ohne ein bestimmtes Ziel „im Blicke zu haben" kann ich nicht zielen!) Und dieses Wissen kann ich nur durch Anschauung erlangen. Da diese Anschauung aber nicht identisch

[1]) Vergl. meine Abhandlung über „Ideelle Existenz" (Philosoph. Hefte, Berlin, I, 3, 4).

Digitized by Google

ist mit einer Anschauung jener Bestimmtheiten als tatsächlicher Realitäten, ist durch sie auch keineswegs etwas darüber ausgemacht, ob und wann und wo jene Bestimmtheiten tatsächlich real vorhanden sind. Insofern ist es eine überempirische Anschauung.

Der Anerkennung dieser Tatbestände leistet am hartnäckigsten Widerstand ein im Verborgenen keimendes Vorurteil, das Kant, ohne sich dessen klar bewußt zu werden, von der Englischen Philosophie übernommen hat: daß nämlich die sinnliche Wahrnehmung — wenn auch nicht dem Begriffe, so doch der Sache nach — eingeschränkt wird auf sinnliche „Affektion". Der Begriff der sinnlichen Affektion verbietet es aber, einem Irrealen, dem ja apriori Affizierungskraft abgesprochen werden muß, Wahrnehmbarkeit zuzuerkennen.

Man müßte sich doch heute endlich über Folgendes klar geworden sein: Es ist apriori aussichtslos, das Wesen der Wahrnehmung als einer Erkenntnis zu erklären, indem man letztlich auf irgendwelche Realzusammenhänge zwischen Wahrgenommenem und Wahrnehmendem rekurriert: Keinerlei Seinsidentität, keinerlei Seinsimmanenz, keinerlei Seinskontinuität, keinerlei Wirkungszusammenhang, keinerlei Affizierungszusammenhang usw. usw. ist imstande, auch nur das Allermindeste beizutragen zum Verständnis des Phänomens: Wahrnehmung, Anschauung, sinnliche Erkenntnis, Erkenntnis überhaupt. Denn jede Erkenntnis ist schon ihrer Natur nach Erfassen des erkannten Gegenstandes. Und dieses Erfassen ist mit irgendwelchen Realzusammenhängen weder identisch noch aus ihnen ableitbar. Sondern ist ein ganz und gar einzigartiges absolut letztes und elementares Phänomen. Demnach ist es völlig verkehrt, den Begriff der sinnlichen Wahrnehmung einzuschränken auf die Wahrnehmung von Realem, das durch Affektion sein Wahrgenommenwerden zu erzielen imstande sein soll. Wenn endlich verstanden werden wird, daß Wahrnehmung und jederlei Erkenntnis das nicht weiter ableitbare und nicht weiter analysierbare Phänomen der Erfassung eines seienden Etwas ist, bloß weil dieses Seiende existiert, durch ein erkennendes Wesen, bloß weil Erfassen, weil Schauen, weil Erkennen dessen, was existiert, die elementare Wesensnatur des Erkennenden ist: dann wird die Be-

Digitized by Google

hauptung: Es gibt (auch für uns Menschen) eine „intellektuelle Anschauung", alles Befremdliche verloren haben.

Siebentens. Ein schlagender Beweis für die objektive Existenz der Ideen war seit je die Notwendigkeit einsichtiger Wesenszusammenhänge. Notwendige Wesenszusammenhänge, notwendige Beziehungen von Wesen setzen doch voraus, daß auch die Glieder dieser Zusammenhänge oder Beziehungen überhaupt vorerst existieren müssen. Welchen Sinn sollte auch die apodiktische Aussage: „Ein Triangel hat immer und notwendigerweise drei Winkel" haben — wenn dabei die Existenz der Wesen Dreieck, Drei und Winkel nicht schon notwendig vorausgesetzt wäre? Was nicht ist, das kann nicht im Verhältnis stehen und von ihm können keine Gesetze gelten!

Kant ist anderer Meinung: „Der vorige Satz", (nämlich, daß ein Triangel drei Winkel habe) „sagt nicht: daß drei Winkel schlechterdings notwendig seien, sondern unter der Bedingung, daß ein Triangel da ist (gegeben ist), sind auch drei Winkel (in ihm) notwendigerweise da." (Kr. d. r. V., S. 469).

Kant bringt diese Argumentation im Zusammenhang seiner Polemik gegen den ontologischen Gottesbeweis. Nun ist doch aber gerade das göttliche Sein als das Sein realer Fülle der überhaupt denkbar extremste Gegensatz zum Sein ideeller Existenz. Und dementsprechend widerlegt Kant auch bloß, daß jener Satz vom Triangel besagt, daß notwendigerweise Dreieck und drei Winkel real sein müßten — was die Ideenlehre niemals behauptet hat. Ferner aber will Kant die Geltung der wesensnotwendigen Beziehung zwischen Dreieck und drei Winkeln abhängig machen von der jeweiligen Realexistenz eines Dreiecks! Er widerlegt also den Satz von der ideellen Existenz der mathematischen Wesen Dreieck, Drei und Winkel auf dem Umweg über die Leugnung der Geltung ihrer wesensnotwendigen Beziehungen außerhalb des Erfahrungszusammenhangs ihrer tatsächlichen Realexistenz. Indem er aber der wesensnotwendigen Geltung den Sinn einer Geltung von tatsächlichem Realsein unterschiebt, hat sich der Sinn notwendiger Geltung völlig abgelöst von jenen Bestimmtheiten (Wesen), die Geltung zu haben beanspruchten und ist zu einer Notwendigkeit des realen Ablaufs tatsächlichen Erfahrungszusammenhangs ge-

Digitized by Google

worden. Damit ist aus einer evidenten immanenten Notwendigkeit eine den Bestimmtheiten, von denen sie gelten will, transzendente Notwendigkeit, ein ihnen äußerer Zwang ihrer Synthese in der tatsächlichen Erfahrung geworden. Wird das tatsächliche reale Dasein eines Dreiecks zur Bedingung erhoben der Geltung des Satzes „Ein Dreieck hat notwendigerweise drei Winkel", dann hat man den Sinn dieses Satzes offenbar völlig vergewaltigt. Denn er selbst sagt nicht das mindeste aus über die Realität eines Dreiecks sondern über das Wassein, über die Bestimmtheit Dreieck. Und er gilt derart unbedingt und vor jeder tatsächlichen Realexistenz eines Dreiecks, daß er, statt selbst von der Realexistenz eines Dreiecks abzuhängen, gerade umgekehrt jedem realexistierenden Dreieck sein Gesetz vorschreibt! Und er gilt nur deshalb von jedem realexistierenden Dreieck, weil er schon vor ihm vom Wesen des Dreiecks gilt. Gerade nur deshalb, weil objektive Eigenexistenz der Wesen oder Ideen die absolute Unableitbarkeit des bestimmten Was- oder Wieseins selbst aus irgendwelchem ihnen selbst transzendenten Sein besagt — sei es das Sein der realen Tatsache nach, sei es das Sein der Erfahrung oder des Bewußtseins, sei es das Sein der Schöpfung oder Erzeugung durch ein ihnen selbst transzendentes Prinzip — gerade nur deshalb sind apodiktische Wesensgesetze möglich. Eine hypothetische Interpretation ihres Seins, ihre Geltung abhängig denkend von einer hypothetischen Existenz ihrer Verhältnisglieder, höbe ihre apodiktische Geltung auf zu Gunsten einer nur assertorischen Geltung von tatsächlichen Realitäten.

Was aber an dem Beispiel des Dreiecks gezeigt wurde, gilt natürlicherweise von allen Wesen, also auch von dem, was Kant „empirische Begriffe" nennt: Die von ihnen geltenden Wesensgesetze setzen als unhypothetische die Eigenexistenz der Wesen als irrealer Bestimmtheiten — Ideen — voraus. —

Dies wäre eine Reihe der wichtigsten Punkte, in denen Kants Voraussetzung der Transzendentalphilosophie — daß nämlich synthetische Urteile apriori nicht als Urteile über irreale Wesenszusammenhänge im Sinne des traditionellen Rationalismus und der Ideenlehre möglich sind — angreifbar ist. Und zwar haben wir uns hier nur auf die anschaulichen Bestimmtheiten beschränkt.

Digitized by Google

Und wir haben ferner alle jene Bestimmtheiten außer Acht gelassen, denen nach Kant als bloßen Denkfunktionen Anschaulichkeit fehlen soll: die Kategorien, z. B. die Kausalität.

Hier taucht aber ein ganz anderes, die allerzentralsten Prinzipien der Transszendentalphilosophie betreffendes Problem auf, auf dessen bloße Andeutung wir uns hier beschränken wollen: Gesetzt, es zeigte sich, daß es auch von dem, was die sogen. reinen Denkbegriffe meinen, eine Anschauung gibt, der besondere reine Wesen korrespondieren: Dann wären synthetische Urteile apriori auch über allgemeinste ontologische Wesenszusammenhänge möglich, die eine alle mögliche Erfahrung transzendierende Geltung hätten: Die Versuche der traditionellen ontologischen Metaphysik, wären keine Überschreitung der Vernunft und die Voraussetzung der Transzendentalphilosophie wäre in ihrem Kern als irrig zu erklären.

Mit dieser Andeutung wollen wir diese Möglichkeit weder bejahen noch verneinen, sondern nur hindeuten auf jenes Problem, von dessen Lösung uns die Entscheidung des Kampfes für oder gegen Kant abzuhängen scheint. Daß erkenntnistheoretische Untersuchungen allein diese Entscheidung nicht bringen können, zeigt die jüngste radikale Rückwendung der phänomenologischen Schule zu Kant — verbunden (wenn nicht gar erkauft!) mit der gänzlichen Preisgabe aller Besinnung auf das, was diese Schule als neue philosophische Richtung überhaupt erst ermöglichte und in radikalsten Gegensatz zu Kants Lehren brachte: die Lehre von der vielverspotteten Wesensschau[1]) und Wesensnotwendigkeit.

---

[1]) Es besteht ein zwangsläufiger Zusammenhang zwischen dieser Rückwendung der Phänomenologie zu Kant als dem Interpreten einer praktisch-technisch auf Kräfte, also dynamisch orientierten Naturerkenntnis (s. oben S. 336 und 343) und zwischen der seitens der Phänomenologie geübten Preisgabe der Kontemplation. Statt die allgemeine Suggestion des modernen physikalischen Weltbildes zu überwinden, hat die Phänomenologie eingewilligt, all das für „durchgestrichen" anzuerkennen, was nur kontemplativer Haltung zugänglich ist. Diese Haltung sucht man neuerdings als „Ästhetentum" (bis in die Ontologie hinein) zu entwerten. Und setzt ihr eine ethisch-aktivistische Haltung entgegen, kraft derer man einer jeden Eigensinns und Eigenwertes beraubten Welt einen Pseudosinn zurückzugewinnen sucht, und zwar, in Anschluß an Fichte-Kant, als Material und Bewährungstummelplatz jener ethisch-akti-

Digitized by Google

Es ist klar, daß diese Rückwendung zu Kant seitens einer Philosophie, die ihre ganze Neuartigkeit vor allem dem anfänglichen Antrieb gegen Kant verdankte, nur dann zu Gunsten der Transzendentalphilosophie sprechen kann, wenn sie mitsamt dem, was sie ursprünglich gegen Kant mobilisierte, schließlich vor Kant kapitulieren müßte. Hat sie aber gerade diese ihre ursprünglichen Gegenmotive überhaupt nicht in den Kampf gebracht, dann ist mit dieser Kapitulation überhaupt nichts bewiesen: Die Phänomenologie hätte sich dann nur als neuer Name für „Transzendentalphilosophie", allenfalls für deren neue Interpretation entpuppt.

---

vistischen Haltung. Damit hat natürlicherweise auch die Rede von Wesens-Schau jenen einzig adäquaten Sinn verloren, in dem sie die Phänomenologie ursprünglich — sicherlich in engerem Anschluß an Plato als an Kant! — verstand.

Digitized by Google

DAS SEIN DES BEWUSSTSEINS

Von HERMAN SCHMALENBACH, Göttingen

„Denn es gilt nit, daß man obenhin lauff
und überrumpel ein Ding"
Dürer

1.

Der cartesische Versuch, den Überschritt vom Wissen zum Sein durch den Satz vom Sein des Wissens selbst zu gewinnen, verdient die Aufmerksamkeit der Philosophie auch dann, wenn man seiner zur Erkenntnis-Begründung (Begründung von Erkenntnis als solcher) nicht zu bedürfen glaubt.

Die Gegenwart ist entweder nach wie vor an dieser letzteren interessiert (sei es, daß sie die gesamte Erkenntnis für begründungs-bedürftig hält, sei es, daß sie wenigstens für die „metaphysische" Erkenntnis — das „Realitätsproblem" — nach den Möglichkeiten des Überschritts fragt); oder sie sieht das Problem des Überschritts überhaupt nicht mehr. Seine Voraussetzuung schon bei Descartes wie auch sogar bereits in großen Teilen des antiken Denkens ist die Einsicht, die dennoch ihre allgemeine Formulierung erst in der frühesten kantischen Schule durch den sogenannten Satz des Bewußtseins erhalten hat. Streift man die geschichtlichen Besonderungen ab, die manchen der damals gebrauchten Begriffe anhaften, so würde er etwa lauten: daß alles, was gewußt wird, nur dadurch gewußt wird, daß es gewußt wird (nur gewußt wird, indem es gewußt wird; nur insoweit gewußt wird, als es gewußt wird) — ein schlechthin unbestreitbarer Satz, was durch die, aus diesem Grunde zu wünschende, tautologische Fassung unterstrichen wird, gleichwohl keine Banalität. Denn er ist die — „logische" — Voraussetzung der, wenigstens prinzipiellen, Irrtumsmöglichkeit, wie umgekehrt die Erfahrung von Irrtum und dann die, jedenfalls probierende, Generalisierung der Irrtumsmöglichkeit die „reale" Voraussetzung für die Entdeckung des im Bewußtseinssatz Ausgesprochenen ist (die

Digitized by Google

auch dann noch Jahrhunderte implizit blieb: sich nur in der Wendung der Philosophie vom Einsatz beim Gewußten — wie man sagte: dem Seienden — zu dem beim Wissen bezeugte).

Man hat oft sowohl die Nachträglichkeit wie auch sogar die Künstlichkeit der Wendung vom Gewußten zum Wissen ausgesagt. Und einige haben die Aufdeckung der Bedingungen dieser Wendung — soziologischer, zugleich historischer, vor allem dann aber geistesgeschichtlicher — als wichtige philosophische Aufgabe behauptet. Ohne Zweifel mit Recht und eines der Verdienste Max Schelers (in der Gegenwart; von Älteren abzusehen). Zugleich liegt in dieser Aufgabenstellung, daß die Wendung zum Wissen und daß auch schon, vor allem, das Wissen als solches selber seiend und zwar in besonderer Weise des Seins, daß ferner das Wissen Ausgeburt von umfangendem Seiendem ist. Die Philosophie des Wissens, die nach der — nun doch einmal geschehenen — expliziten Entdeckung des Wissens nicht mehr zu beseitigen ist, scheint daher Ontologie des Wissens, weiter Metaphysik des Wissens und scheint dies sogleich sein zu müssen (womit sie übrigens zu den frühesten Stufen aller Philosophie des Wissens zurückkehrt): wenn das Wissen seiend ist, wird dem Sein des Wissens vor dem Wissen darin (dem Sein des Wissens vor seinem Wissen-Sein) mit dem ontischen der philosophische Primat zukommen. Aber ist das Wissen seiend? Auch die folgenden Untersuchungen zielen auf Ontologie des Wissens, zu bestreiten aber ist, daß die Philosophie des Wissens mit ihr einzusetzen habe, was aus dem ontischen Vorrang des Seins nicht folgt. Denn das „an sich" Frühere kann das „für uns" Spätere sein. Und auch die Nachträglichkeit, sogar Künstlichkeit der Entdeckung des Bewußtseinssatzes hebt seine Wahrheit nicht auf: daß nur durch Wissen hindurch Seiendes gewußt wird; daß für das Wissen im Sinne des Bewußtseinssatzes Wissen vor Sein steht; mag für spätere Erkenntnis auch das Wissen nicht nur selber sein, sondern außerdem von zuvor Seiendem, zuvor seienden Seinsgründen des Wissens, getragen werden. Den „erkenntnistheoretischen" Primat des Wissens zugunsten seiner so fortigen ontologischen, gar „existenziellen" Interpretation zu überspringen ist aber auch für die Ontologie des Wissens (und weiter eben

Digitized by Google

seine „existenzielle" Interpretation) bedenklich, da es nicht nur Sein und Seiendes überhaupt, sondern vor allem das Wissen als selber seiend voraussetzt und aber durch diese Voraussetzung bedeutungsvolle Eigentümlichkeiten des Wissens verdeckt hält. In der Tat ist Wissen seiend, von besonderer Seinsweise und zugleich ein „fundierter Modus von Sein" (Heidegger), was von dem Punkte an, wo dies erkannt ist, auch die Richtung des Fragens — wenigstens für einen Teil des Fragens — legitim ändert, jedoch nicht voreilig und dann absperrend angesetzt werden darf.

Die Bewußtseinsabhängigkeit hätte sich indes vielleicht auch „erkenntnistheoretisch" schon von der Nachträglichkeit und Künstlichkeit ihrer Entdeckung aus überwinden lassen (Überwinden ist etwas andres als: die Entdeckung zurückbiegen). Nicht weil jedenfalls und prinzipiell die Notwendigkeit vorgängiger Irrtumserfahrung, die eine echte Erfahrung ist, die Wendung zum Wissen an die wenigstens reale Voraussetzung von „Empirischem" bindet — das geht wieder nur die Entdeckung des Bewußtseinssatzes, nicht diesen selber an. Auch nicht, weil insbesondere die vor allem fragwürdige Generalisierung der Irrtumsmöglichkeit zugleich ein spezifisches Ethos bekundet, das zudem inhaltlich angreifbar ist (ein Ethos der Vorsicht, Ängstlichkeit, Sorge, das nichts ohne Ausweis passieren zu lassen zum Grundsatz hat: „bis zum Beweise des Gegenteils" alles wie jeden für betrügerisch haltend; „seigneuraler" ist ohne Zweifel das Umgekehrte) — auch dies berührt logisch den Bewußtseinssatz nicht. Wohl aber trifft es ihn, daß der Versuch zur Generalisierung der Irrtumsmöglichkeit sofort auf die Undurchführbarkeit der „absoluten Skepsis" stößt. Diese, so schon der Antike bekannt, hat denn auch in der Gegenwart zu Tendenzen geführt, gegen die Lehre von der „Immanenz" aller Erkenntnis, wie das im Bewußtseinssatz Gesagte ebenfalls genannt zu werden pflegt, die von der „Transzendenz" aller Erkenntnis zu betonen. In der wiederum präzisesten Formulierung: daß alles, was gewußt wird, als etwas gewußt wird, das nicht nur gewußt wird (als „unabhängig" von seinem Gewußtwerden gewußt wird). Immerhin gilt das auch von der Erkenntnis oder vielmehr Erkenntnisvermeinung, die dann als Irrtum sichtbar wird. Und ob sich

Digitized by Google

gar von der nur „phänomenalen", „intentionalen" „Ontologie" aus zu wirklicher „Metaphysik" „transzendieren" lasse, wie einige glauben (Max Scheler und Nikolai Hartmann aber bestreiten), soll hier zumindest offenbleiben. Wiewohl im gegenteiligen Falle sofort wieder die Möglichkeit jedes Durchbruchs zur vollen Realität zweifelhaft wird.

Denn der Satz von der „Transzendenz" aller Erkenntnis läßt den von der „Immanenz" aller Erkenntnis nicht verschwinden. So wichtig es war, den ersten nach dem „idealistischen" Zeitalter herauszustellen — man ist im neunzehnten Jahrhundert ja niemals müde geworden, das „Ding an sich" als „hölzernes Eisen" abzutun, ohne die gleich gewichtige Widersinnigkeit des „Alle Dinge nur für mich" mit der selben Deutlichkeit zu merken —, so kann dies doch die Unbestreitbarkeit des Bewußtseinssatzes nicht schwächen. Im Folgenden wird es sich nicht um Erkenntniskritik, so wenig wie um Metaphysik handeln. Insonderheit auch darin nicht, daß etwa für den Überschritt zur metaphysischen Realität dem Sein des Wissens ein Vorrang (Gewißheitsvorrang, geschweige Seinsvorrang) in Anspruch genommen würde. Die Absicht geht hier nur auf Charaktere des Bewußtseins als solchen. Und wenn für dieses die Worte Realität und real gebraucht werden, geschieht es nur im Sinne phänomenologischer Ontologie, nicht Metaphysik des Bewußtseins. Dies also anders als bei Descartes. Sein des Bewußtseins in phänomenologischer Bedeutung wird allerdings behauptet, doch nicht nur behauptet. Und umso nachdrücklicher empfiehlt es sich, den „Satz des Bewußtseins", der das Bewußtsein zunächst der Realität (sc. der gewußten, doch von andrer wird nicht gewußt) gegenüber- und zwar vor sie stellt, stets gegenwärtig zu halten: alles Gewußte ist stets nur Gewußtes; alles Seiende (das gewußt wird und jemals gewußt werden kann) ist gewußtes Seiendes; das Wissen steht — für das Wissen — immer vor dem Sein (soweit es gewußt wird, aber andres wird nicht gewußt); die anschließende Frage der Irrtumsmöglichkeit freilich an dieser Stelle beiseite.

Digitized by Google

2.

Der cartesische Satz vom Sein des Wissens selbst drückt sich bei seinem Urheber nicht nur in dem Cogito ergo sum, sondern auch darin aus, daß Descartes die „res cogitans" dann eine der beiden „Substanzen" nennt. Sie heißt ferner, der „ausgedehnten Substanz" gegenüber, die „seelische" Substanz.

Das Wort Seele und die ihm verwandten auch aller andren Sprachen sind nicht erst Erzeugnis der Philosophie oder gar der Wissenschaft, sondern sie stammen aus dem vorgeschichtlichen Urtum der Menschheit und leben geschichtlich auch im außerphilosophischen und außerwissenschaftlichen Dasein fort, werden von der Philosophie und der Wissenschaft aus diesem übernommen[1]). Die ursprüngliche Bedeutung der Worte ist eine primär religiöse gewesen, was ebenfalls bis zur Gegenwart fortlebt und auch im Bereiche der Philosophie, selbst der Wissenschaft immer wieder von zuweilen sogar entscheidendem Einfluß war und ist. Aus der religiösen Urbedeutung hat sich schon früh ein engerer Seelenbegriff hervorgesondert, der also ebenfalls zunächst als religiöser entstanden war, sich jedoch von andrem, das außerdem religiös Seele hieß, unterschied und nun, da man jenen ins Zentrum setzte, mit diesem andren in Konflikt geriet. Zugleich konnte er auch profan gebraucht werden und wurde auch profan gebraucht. Er ist, zum wenigsten den Definitionen nach, die Grundlage der ersten philosophischen und dann wissenschaftlichen Psychologie gewesen: der platonischen und aristotelischen. Wobei freilich auch dort die religiöse Urbedeutung und sogar auch andersgerichtete religiöse Urbedeutung weiterlebte, ja für manche Stücke das tatsächlich Grundlegende war, wie denn auch die Konflikte mit dem jetzt mindestens definitorisch ins Zentrum Gesetzten nicht ausblieben[2]). Der dann nur theoretisch zentrale Seelenbegriff ist der biologische: wonach Seele das heißt, was Lebendiges zu Lebendigem mache (die Lebewesen leben lasse); dazu hielt man nämlich („vitalistisch") ein eigentümliches Etwas für notwendig.

---

[1]) Vgl. zum Folgenden: „Die Entstehung des Seelenbegriffs", Logos 16 (1927).
[2]) Vgl. a. a. O. S. 315.

Digitized by Google

Schon die platonisch-aristotelische Psychologie hat aber auf der Grundlage des biologischen Seelenbegriffes dem „Bewußtsein" gesteigertes Interesse zugewandt. Leben und Lebewesen gibt es auch ohne Bewußtsein: bei den Pflanzen; auch bei den Tieren und den Menschen für das weitaus meiste vitale Geschehen. Anderseits gibt es Bewußtsein (als „reales Bewußtsein") immer nur bei Lebewesen. Auch wir Heutigen können uns („reales") Bewußtsein sogar nicht einmal anders als an Lebewesen („in" Lebewesen, jedenfalls „von" Lebewesen) denken: auch Gott muß als real wissender und wollender zugleich als „lebendig" gedacht werden (wiewohl er dazu möglicherweise keinen Leib braucht: ein jedoch wiederum möglicherweise bei genauerer Analyse unvollziehbarer Gedanke). Ebenso sind zumindest große Teile des Bewußtseins, ist besonders sein erstes Auftreten im Emporsteigen von Pflanze zu Tier dicht in das Lebensgeschehen verflochten. Das Bewußtsein „dient" zunächst dem Leben, ist sogar, wie man jedenfalls vermuten darf, zunächst „für die Zwecke" des Lebens „von der Natur geschaffen". Wie endlich auch umgekehrt die Geschehnisse des Lebens (Ermüdung, Schlaf, Ohnmacht und das ihnen Entgegengesetzte) „auf das Bewußtsein wirken". So rechtfertigt sich die Einbeziehung der Bewußtseins-Betrachtung in die Biologie.

Immerhin pflegt diese sich heute weniger um das Bewußtsein zu kümmern. Die bevorzugende Aufmerksamkeit dafür in der platonisch-aristotelischen Psycho-Biologie bezeugt ein Interesse für das Bewußtsein unabhängig von dem für das Leben. Seine Gründe liegen zunächst in einem Ethos der Philosophen oder einem Ethos der Zeit, das als solches auch zur Philosophie geführt oder doch daran Anteil gehabt hat. Zumal bei Sokrates, doch auch schon bei Heraklit und Parmenides wird dies sichtbar. Damit verband sich jedoch schon damals „erkenntnistheoretisches" Interesse. Die Philosophie war nach ihren ersten, schlicht hinstellenden, metaphysischen Aufstellungen, die sich freilich sogleich in Gegensatz zu vorphilosophischen Meinungen fanden und für diese auch alsbald Erklärungen durch Mängel auf der („subjektiven") Erkenntnis-Seite suchten, im Anschluß an das Letztere dazu gelangt, die Irrtumsmöglichkeit zu generalisieren, hatte also implizit das später im Bewußtseinssatz Ausgespro-

Digitized by Google

chene entdeckt, daß alles Gewußte nur durch Wissen hindurch gewußt wird. (Einer „Anarchie" widerstreitender Philosophien bedurfte es hierzu nicht.)

Dann hätte freilich das Bewußtsein zum wenigsten nicht ohne Hemmung im Zusammenhang der Biologie betrachtet werden dürfen. Denn das Bewußtsein steht nach dem Satz des Bewußtseins für das Bewußtsein „vor" dem Leben. Mag man nachher auch sagen können, das Leben „habe" (hie und da) Bewußtsein, so muß es doch zunächst heißen, das Bewußtsein „habe" das Leben. Was darüber hinwegsehen ließ, war einerseits der Ansatz der „Erkenntnistheorie" nicht bei dem eigenen, der fraglosen Vermeinung nach richtigem Wissen, sondern bei dem der Andren, das man für falsch hielt und zu erklären suchte, und das in der Tat kein im Sinne des Bewußtseinssatzes primär wissendes Wissen, sondern primär gewußtes Wissen, wenn auch als ebenfalls wissendes Wissen gewußtes Wissen, also erkenntnistheoretisch erst sekundär wissendes Wissen ist, daher mit Recht im Zusammenhang des Lebens betrachtet werden konnte. Auf der andren Seite wurde die Generalisierung der Irrtumsmöglichkeit nicht nur erst später, sondern auch noch für lange nicht völlig ernsthaft vollzogen, und sie erbte außerdem die schon ausgebildeten Stücke der früheren Wissensphilosophie. Endlich ist ja wenigstens nachträglich — vom Standpunkt der Erkenntnistheorie aus nachträglich — die Einbeziehung der Bewußtseins-Betrachtung in die des Lebens immerhin begründbar.

Der platonisch-aristotelische, also der seinem theoretischen Zentrum nach biologische Seelenbegriff ist trotz der Konflikte, in die er schon als biologischer und in die er dann noch einmal durch seine vorziehende Aufmerksamkeit für das Bewußtsein[1]) mit dem damals doch ebenso wichtigen, sogar wichtigeren religiösen Seelenbegriff geriet, auch der theoretisch grundlegende Seelenbegriff des Mittelalters gewesen. Erst Descartes hat ihn, jedenfalls er erst mit dauerndem Erfolg, durch den reinen Bewußtseinsseelenbegriff ersetzt. Und zwar zunächst infolge der Zerstörung des biologischen Seelenbegriffs. Sie ergab sich aus der Begründung der mechanistischen Naturwissneschaft und deren alsbald

[1]) Vgl. a. a. O. S. 315.

Digitized by Google

verkündetem Anspruch, auch für die vitalen Phänomene einzige Geltung zu haben. Dieser hat sich allerdings angesichts der Empirie nicht durchsetzen lassen. Die biologische Wissenschaft hat bis zur Polemik H. Lotzes dagegen und bis zu der extrem mechanistischen Biologie Ch. Darwins nach wie vor zum wenigsten mit dem Begriff der „Lebenskraft" operiert, wenn es auch oft mit Unbehagen geschah und die Ersetzung der „Lebensseele" durch die bloße „Lebenskraft" von C. G. Carus auch schon als eine halbe Mechanisierung begriffen werden konnte. Zudem haben die ausdrücklichen Erneuerungen des Vitalismus im Zeitalter Goethes und in der Gegenwart in gewisser Weise auch zu Erneuerungen des biologischen Seelenbegriffes geführt, wie denn die Biologie H. Drieschs von ihren Entelechien sogar auch als von „Psychoiden" spricht. Indes hat die Proklamierung rein mechanistischer Biologie seit Descartes jedenfalls zur Folge gehabt, daß der grundlegende Seelenbegriff der neuzeitlichen Psychologie nicht mehr der biologische ist. Vielmehr wird, wenn vitalistische Biologen auch jetzt wieder Begriffe von Psychoidem aufstellen, der Aufweis der Bedeutung dessen durch Analogisierung zu dem dann vorausgesetzten spezifisch psychologischen Seelenbegriff erwartet werden dürfen. Selbstverständlich konnte auch in der ganzen Neuzeit das Psychische, sobald man es als immerhin im Lebensgeschehen auftretend und dazu in irgendwelchen Beziehungen stehend anerkannte, was angesichts der Empirie ja überhaupt nicht zu umgehen war, nachträglich auch unter biologischen Gesichtspunkten interpretiert werden; das ist denn auch in der ganzen Neuzeit, wenigstens für manche Bezirke des Psychischen, stets geschehen. Nur die Grundlegung des Seelenbegriffs ergab sich seit Descartes nicht mehr von der Biologie aus.

Jedoch die Zerstörung des biologischen Seelenbegriffes war noch nicht die positive Begründung des neuen: des nun reinen Bewußtseinsseelenbegriffs. Dieser blieb auch nicht etwa, da das Bewußtsein doch seit langem vorzüglich betont worden war, nach der Zerstörung dessen, was es bisher getragen hatte, einfach übrig: der Materialismus fand das Bewußtsein nicht einmal, wenn er darauf hingewiesen wurde. Die Begründung des Bewußtseinsseelenbegriffs erfolgte vielmehr auf die gleiche Weise, wie früher die Betonung des Bewußt-

Digitized by Google

seins auf der Grundlage des biologischen Seelenbegriffes zustandegekommen war. Also zunächst vom Ethos aus, das seit der Renaissance von neuem ein Ethos sogar der Ratio, jedenfalls des hellen und wachen Bewußtseins war. (Dies ist bei Descartes umso deutlicher, als es sich auch wieder mit der religiösen Bedeutung des Seele Genannten verband, die sich an den reinen Bewußtseinsseelenbegriff nicht weniger als an den biologischen anschloß: die Cogitatio ist auch das Reich der Freiheit, was sich nicht nur bei Leibniz und auf freilich verstellte Weise bei Kant, später bei Fichte und Hegel, auch bei Schelling, sondern bis in die letzten Jahrzehnte bei Lotze, im Neukantianismus und, spezifisch psychologisch, bei W. Wundt und Th. Lipps fortsetzte, ja bei Husserl, bei Scheler, bei N. Hartmann weiterlebt; obwohl der Bewußtseinsseelenbegriff, wie schon zu Beginn der Neuzeit Luther bezeugt, dem religiösen im Grunde nicht weniger als der biologische fremd ist.) Neben dem Ethos war es aber auch diesmal, sachlich wohl als das minder Wichtige, für die theoretische Durchführung jedoch als das wahrhaft Grundlegende, der erkenntnistheoretische Ansatz, wodurch der reine Bewußtseinsseelenbegriff sich begründete: die Methode des generellen Zweifels, die am Zweifel selbst, also am Denken, am Bewußtsein ihre Grenze findet, hat Descartes vor allem, trotz der Fülle neuzeitlichen Geistes schon in der Philosophie der Renaissance, zu dem großen Initiator der Philosophie der Neuzeit gemacht.

So ist auch der reine Bewußtseinsseelenbegriff für die gesamte Neuzeit der grundlegende geblieben. Jetzt war es nicht mehr möglich zu sagen: die Seele „hat" — zuweilen — Bewußtsein (obwohl man noch immer, an zweiter Stelle, sagen konnte: das Leben „habe" hie und da Bewußtsein); auf der andern Seite blieb es zwar richtig, wurde sogar erst jetzt oder von dem jetzt neu gewonnenen Ansatz aus vollends sichtbar, daß erkenntnistheoretisch umgekehrt das Bewußtsein (als Subjekt) die Seele (als Objekt) „habe"; aber dies nun doch nur in dem Sinne, daß es sich selber „habe". Denn jetzt muß es vor allem heißen: die Seele „ist" Bewußtsein. Daß dies in der Tat die Stellung der gesamten neuzeitlichen Psychologie sei, dafür sind jedem ohne weiteres Belege zur Hand: Definitionen der Psychologie als der Lehre vom „Bewußt-

Digitized by Google

seinsgeschehen", von den „Bewußtseinstatsachen" u. ä. Anderseits sieht der Satz vom reinen Bewußtseinsseelenbegriff als dem für die gesamte Neuzeit grundlegenden sich freilich der Rede von „unbewußtem Seelischem" gegenüber. Schon Locke hat gegen die These des Descartes, daß die Seele „immer denke", polemisiert, ohne allerdings zu bemerken, daß sie definitorisch begründet und mit empirischen Argumenten nicht oder höchstens indirekt angreifbar war. Da Locke auch prinzipiell an dem Begriff einer seelischen „Substanz" festhalten wollte, der das Bewußtsein nur per accidens zuteil werde — das ist etwas andres, als wenn auch Descartes die res cogitans als Substanz bezeichnete —, erkannte der scheinklare Mischer von Altem und Neuem den grundlegenden Neuansatz des Descartes noch weniger. Das Fortdauern von Begriffen, denen die Basis entzogen war, hat die Psychologie später oft dazu geführt, überhaupt nicht mehr von Seele, nur noch von Bewußtsein zu sprechen, ja ihr Programm schließlich als das einer „Psychologie ohne Seele" zu proklamieren. Wobei freilich in Rechnung gestellt werden muß, daß außerhalb der Wissenschaft, namentlich (doch nicht nur) in der Religion, auch sehr lebendige Seelenbegriffe weiterdauerten, die mit dem Bewußtseinsseelenbegriff nicht viel zu tun hatten. Übrigens haben die eigentlichen Leistungen Lockes nur am Bewußtseinsseelischen angesetzt. Und auch von da aus ist nun aber seine Behauptung von unbewußtem Seelischem bedeutsam. Gleichzeitig ist ferner Leibniz hierzu gelangt. Und in einem andren Sinn hat das Zeitalter Goethes den Begriff von unbewußtem Seelischem wiedergefunden. Das neunzehnte Jahrhundert hat dann auch das Wort zum Terminus gemacht. Und die Gegenwart gebraucht ihn fast allgemein. Oft ist schließlich dabei, schon seit Leibniz und Locke, mehr noch seit dem Zeitalter Goethes, auch der biologische Seelenbegriff wieder in der Nähe. Doch wird man es dem allen gegenüber als mindestens gleich bedeutsam erkennen, daß gerade auf den Terminus und seinen Erfolg durch Ed. v. Hartmann hin die meisten spezifisch wissenschaftlichen Psychologen den Begriff von unbewußtem Seelischem als in sich widersinnig ablehnten: H. Lotze ebenso wie G. Th. Fechner, W. Wundt wie F. Brentano, P. Natorp wie J. Rehmke. Und auch die heutigen Psycho-

Digitized by Google

logen, die das Wort aufgenommen haben, setzen oft hinzu: sie bedienten sich seiner aber nur als Abkürzung für an sich lediglich Physiologisches. Andre und ohne Zweifel grade alle Tieferen stehen allerdings anders zu dem Begriff des Unbewußten, wie auch jene Ersten, die das Wort ablehnten, dies großenteils im Widerspruch zu sich selber taten. Die Anerkennung auch des Wortes war und ist für Ehrliche auch heute noch umso schwieriger, als der oft erhobenen Aufforderung noch nie entsprochen wurde, statt der nur negativen Bezeichnung positive Angaben über das Wesen des unbewußten Seelischen zu machen. Und hier zeigt sich, wie in der Tat in einem freilich veränderten Sinn der Bewußtseinsseelenbegriff doch der nach wie vor grundlegende ist. Was oben (S. 361) von den Erneuerungen des biologischen Seelenbegriffs gesagt wurde, daß nicht mehr, wie bei Aristoteles, von Unbewußtem zum Bewußtsein übergegangen werde, sondern daß ein neuer biologischer Seelenbegriff seinerseits seine Bedeutung durch Analogisierung vom Bewußtsein her zu erweisen habe, das gilt auch hier: der grundlegende Seelenbegriff ist nach wie vor der des Bewußtseins, von dem aus das, was unter dem Namen des unbewußten Seelischen gemeint werden mag, erst durch nachträgliche Ausweitung oder Ähnliches bestimmt werden muß. Künftige Aufgabe wird es sein, schließlich auch eine, dann auch definitorisch verwendbare, Aussage über den gesamten Seelenbegriff zu finden. Bis dahin aber kann in der Tat, wenn auch nur in dem also veränderten Sinn, der Bewußtseinsseelenbegriff als der für die gesamte Neuzeit bis zur Gegenwart grundlegende in Anspruch genommen werden. (Eine Ausnahme von dieser Behauptung machen immerhin einige Tendenzen der Gegenwart. Einerseits der „Behaviourismus", der auch wieder der Biologie nahezustehen scheint, obwohl es ein Irrtum ist, ihn dadurch primär charakterisiert zu glauben. Anderseits die Bemühungen um eine Psychologie des „lebendigen Menschen", der „Persönlichkeit" oder „Person", um die Begründung einer „Charakterologie" u. dergl. Über ihre Prinzipien sind beide noch im unklaren. Sie zu erkennen wird im weiteren Verfolg auch der hier begonnenen Untersuchungen liegen[1]), zumal diese Prinzipien, wie an sich sel-

[1]) Es darf hierbei mitgeteilt werden, daß der vorliegende Aufsatz der einleitende Abschnitt

Digitized by Google

ber, so auch vom Bewußtseinsseelenbegriff aus Interesse verdienen. Ihrerseits pflegen sie gegen diesen sogar feindselig, zugleich aber ohne Verständnis für ihn, weil ohne Verständnis für seinen erkenntnistheoretischen Ansatz, für die erkenntnistheoretische Frage überhaupt zu sein. Typisch ist darin ebenso der Behaviourismus wie auf der charakterologischen Seite, unbeschadet seiner sonstigen Verdienste, L. Klages.)

3.

Der erkenntnistheoretische Ansatz der neuzeitlichen Psychologie stellt zunächst das Gewußte und das Wissen des Gewußten einander gegenüber. Das Gewußte und zunächst nur das Gewußte heißt auch das Seiende: da alles Gewußte als seiend gewußt wird, sowohl das in wahrem Wissen Gewußte, wie auch das, dessen Wissen sich als falsch herausstellt und also nur vermeintliches Wissen war; auch in der bloßen Wissensvermeinung wird das Vermeinte als seiend vermeint (wie sogar das Angenommene als seiend angenommen, ja das ausdrücklich Erdichtete als seiend erdichtet, ohne daß dies das Bewußtsein der Falschheit störte, während es anderseits der Erkenntnis einer Wissensvermeinung als Irrtum charakteristisch und dann aber besonders charakteristisch ist, daß sie die Seinsvermeinung in der Wissensvermeinung ausstreicht). Problematisch aber ist, wie nun auch das Wissen des Gewußten als seiend begriffen werden kann.

Ohne Skrupel haben dies die Anfänge aller Wissensphilosophie getan. Der cartesische Schritt vom Wissen zum Sein des Wissens selbst war dort unbedenklich vollzogen, unbedenklich war das Wissen im Zusammenhang desLebens und der biologisch begriffenenen Seele aufgefaßt worden, was die — implizit vollzogene — Auffassung des Wissens als seiend einschließt. Da Descartes seinen Schritt ausdrücklich tat und das nun also ausdrücklich seiende Wissen dann sogar in die Erbschaft des alten Seelenbegriffs einsetzte, der dabei als solcher verändert, ganz durch das Bewußtsein ausgefüllt wurde, was

eines größeren Buches mit dem Titel „Intentionalität und Dynamik" ist, das der Verfasser in absehbarer Zeit fertigzustellen hofft.

Digitized by Google

immerhin nur auf der Grundlage des Bewußtseins als Seiendem möglich war — ohne wenigstens diese Verbindung wäre die Erbschaft überhaupt unmöglich gewesen —: da wurde vorerst ein Problem sichtbar und dann eine Entscheidung gefällt, deren Recht zu befragen ist.

Was die Anfänge aller Wissensphilosophie bewog, implizit das Wissen ohne weiteres als seiend anzusetzen, war die Erfahrung seiner Verflochtenheit in das Leben. Gewonnen war diese Erfahrung teils am Wissen der Andren (Menschen und Tiere), teils auch am eigenen, aber dann in einer Besonderung. Vorerst das Wissen der Andren betreffend sagt der Bewußtseinssatz jedoch: das Wissen, das zunächst stets „vor" dem Seienden stehe, stoße allerdings innerhalb des Seienden auch auf solches Seiendes, das es als ebenfalls wissend, wissendes Seiendes wisse (zu wissen vermeine). Dies „fremde Wissen" sei jedoch zunächst nicht wissendes Wissen, sondern im Sinne des Bewußtseinssatzes zunächst nur gewußtes Wissen, wenn auch als ebenfalls wissendes, als auch seinerseits wissendes gewußtes Wissen. Es sei also erkenntnistheoretisch nicht primär, sondern erst sekundär wissendes, primär dagegen nur gewußtes Wissen und als solches freilich von vornherein seiend.

Immerhin ist das zunächst nur gewußte, erst sekundär wissende fremde Wissen doch auch wissendes Wissen: nicht anders als das eigene, das dies nur schon sogleich ist. Wenigstens auf der zweiten Stufe können und müssen also das fremde und das eigene Wissen einander koordiniert werden, und ebenso wie das fremde ist dann auch das eigene seiend. Wie das fremde Wissen primär seiend und sekundär wissend, so ist das eigene Wissen primär wissend und sekundär seiend, aber beide sind sowohl wissend wie seiend. Die Tatsache des fremden Wissens, das zugleich als seiend und als wissend gewußt wird, ist jedenfalls ein Argument für das Sein auch des eigenen Wissens, das im ersten Ansatz nur wissend war, jetzt aber auch als seiend sichtbar wird.

Indes dieses Argument wird von Kant bestritten. Das primär wissende Wissen und das erst sekundär als ebenfalls, als auch seinerseits wissendes gewußte Wissen dürften einander nicht koordiniert werden, oder dürften es doch nur unter Vorbehalt. In gewisser Weise sei zwar diese Koordination gegründet

Digitized by Google

und insofern auch das eigene Wissen als seiend (als ebenfalls, als auch seinerseits seiend) anzusprechen. Doch gelte das für das eigene Wissen nicht im ursprünglichen Ansatz und auch nicht für sein ursprüngliches Wesen: das eigene Wissen werde, wenn es innerhalb des Seienden auf ebenfalls Wissendes stoße und nun dieses sich oder sich ihm koordiniere, qualitativ verändert. Zwar sei weiter anzuerkennen, daß für jeden Andren dessen eigenes Wissen das für ihn primär wissende Wissen und für ihn also das meinige primär nur gewußtes Wissen und erst sekundär wissendes Wissen sei. Gleichwohl sei nur das jemeinige, wenn auch jedes jemeinige, Wissen eben primär wissendes Wissen und als solches wahrhaft wissendes Wissen, als solches aber nicht seiend. Übrigens dürfe man eigentlich von dem primär wissenden Wissen nicht einmal als dem meinigen, geschweige dem jemeinigen sprechen, da es zu dem meinigen und jemeinigen erst im Unterschiede von dem Wissen der Andren werde, womit die Koordination schon vollzogen sei: exakt sei das primär wissende Wissen nur eben das primär wissende Wissen (unbeschadet einer eventuellen „Ich-Beziehung" in allem Wissen, die nur — primär — keine das Ich in der Bedeutung von „meinem" Ich und im Unterschiede von Andren sein könne, obwohl die Erkenntnis von „meinem" Ich oder auch schon die vorerst noch sehr impliziten Entwicklungsstufen dazu an jenes „erste Ich" anschließen). Sogar hätte eigentlich auch nicht gesagt werden dürfen, das primär wissende Wissen stoße innerhalb des Seienden auch auf solches Seiendes, das von dem primär wissenden Wissen als „ebenfalls", als „auch seinerseits" wissendes Wissen gewußt werde: das sekundär wissende fremde Wissen wird zwar als Wissen, wissendes Wissen, gewußt und in eins damit wird ihm gegenüber „mein Wissen" als „mein Wissen" gewußt. Aber dieses „mein" Wissen ist dann schon dem fremden koordiniert. Und das primär wissende Wissen ist zunächst so wenig „mein" Wissen, daß das primär gewußte Wissen wohl als Wissen, wissendes Wissen, doch nicht als „ebenfalls", als „auch seinerseits" wissendes Wissen gewußt wird. Dies „ebenfalls" und „auch seinerseits" enthält schon die Koordination, die nur für „mein" Wissen im spezifischen Sinne gilt. Dessen Begriff mag erst in eins mit dem Wissen von primär gewußtem Wissen und vielleicht sogar

Digitized by Google

von diesem aus entstehen: das primär wissende Wissen wird davon nicht betroffen, wenngleich seine Entdeckung an das Wissen vom Wissen der Andren und das Wissen von „meinem" Wissen im koordinierenden Sinn anschließen kann (wie umgekehrt die Entwicklungsstufen zu der Erkenntnis „meines" Wissens an die Tatsache des primär wissenden Wissens anschließen können).

Ob der kantische Einwand triftig ist, soll hier noch nicht gefragt werden. Er wendet sich analog gegen die Begründung der Seinsaussage für das Wissen, die vom eigenen Wissen ausgeht. Denn diese beruft sich entweder auf das eigene Wissen im Unterschied von dem der Andren und also im Vergleich, also in Koordination mit dem der Andren. Oder es wird auf das eigene vergangene Wissen, allenfalls auf das eigene gegenwärtige Wissen in (mehr oder minder explizitem) Vergleich mit dem eigenen vergangenen Wissen verwiesen. Von dem eigenen vergangenen Wissen sagt Kant jedoch das gleiche wie vom fremden Wissen: es ist nicht das primär wissende Wissen, ist primär nur gewußtes Wissen, auch wenn es als ein Wissen gewußt wird, das früher wissendes Wissen war, und sogar auch als ein solches angesprochen werden kann, das früher primär wissendes Wissen gewesen ist. Eben damit, daß es dies war, ist es dies nicht. Das primär wissende Wissen ist nach Kant, wie immer nur jemeiniges, so auch immer nur jejetziges und ist eigentlich, wie niemals jemeiniges und nicht einmal meiniges, so auch nicht jejetziges und jetziges, sondern stets in einem zeitlosen Nu. Das „zum Objekt gemachte" Wissen, sei es das der Andren, sei es das eigene in andren Zeiten, ist gegenüber dem primär wissenden Wissen nach Kant qualitativ verändert.

Nach wie vor soll die Beantwortung der kantischen Einreden gegen den Versuch, die Seinsaussage für das gesamte Wissen auf dem Umweg über das Wissen der Andren oder das eigene vergangene Wissen zu gewinnen, verschoben werden. Sie erfolgt besser von späterer Stelle aus, wo dann freilich die Behauptung oder Bestreitung der Koordinierbarkeit des primär wissenden Wissens mit dem Wissen der Andren oder dem eigenen vergangenen Wissen überhaupt nicht infrage steht, umsomehr jedoch das Zentrum der kantischen Lehre

Digitized by Google

vom „Transzendentalen Subjekt“ (§ 8). Auf die Begründung der Seinsaussage für jegliches Wissen durch das Wissen der Andren und das eigene vergangene Wissen (oder das eigene aktuelle Wissen in Koordination zum Wissen der Andren und dem eigenen vergangenen Wissen) ist damit allerdings auch systematisch verzichtet.

Nicht nämlich läßt diese sich durch die Darlegung Max Schelers halten, daß der Entdeckung des eigenen Ich die der fremden Iche vorhergeht. Scheler selbst hat seine Ausführungen darüber nicht in der Absicht unternommen, für das gesamte Wissen das Recht der Seinsaussage zu gewinnen. Vielmehr leugnet er sogar, da in naher Verwandtschaft mit Kant, die Seinsaussage für das unter andrem Namen auch von ihm behauptete „Transzendentale Subjekt“ und dessen „Akte“. Aber während Kant seine These vom Transzendentalen Subjekt und dann die Verweigerung der Seinsaussage für das Wissen des Transzendentalen Subjekts durch die nachdrücklichste Betonung des Bewußtseinssatzes erreicht, kommt Scheler zu seinen verwandten Sätzen auf etwas andrem Wege. Ja er bestreitet grade den Bewußtseinssatz und hat seine übrigens ausgezeichneten Darlegungen über die „Vorgegebenheit“ der fremden Iche vor dem eigenen mit Zurückweisungen des Bewußtseinssatzes durchsetzt. Woraus man denn, dies freilich anders als Scheler selbst, doch im Anschluß an ihn, auf das Recht der Seinsaussage für das eigene Wissen in Analogie zu dem hiernach vorhergewußten fremden Wissen zu schließen versuchen könnte. Indes Schelers Ablehnung des Bewußtseinssatzes ist falsch. Die „Vorherigkeit“ des primär wissenden Wissens vor allem Gewußten einschließlich dem primär gewußten fremden Wissen wird durch das Bedingtsein der Entdeckung des eigenen Wissens von der Entdecktheit fremden Wissens nicht getroffen. Denn das primär wissende Wissen ist zunächst nicht „mein“ Wissen im betonten Sinn. Sogar wird es nach auch schon älteren Ausführungen über den Bewußtseinssatz zu „meinem“ Wissen erst angesichts fremden Wissens, womit dessen „Vorgegebenheit“ bereits seit langem anerkannt war (ohne daß dies jedoch das Verdienst der hervorragenden psychologischen Darlegungen Schelers schmälert). Ebenso wie es ja ausdrücklich zu modifizieren war,

Digitized by Google

daß das primär wissende Wissen innerhalb des Seienden auch auf solches Seiendes stoße, das als „ebenfalls", als „auch seinerseits" wissendes gewußt werde. Allenfalls ergeben sich aus Scheler Belehrungen über die Entdeckung und vielleicht Entdeckbarkeit des Bewußtseinssatzes, doch nicht über diesen selbst und seine Wahrheit.

Eher ließe sich die Rechtfertigung der Seinsaussage für das gesamte Wissen von dem eigenen vergangenen Wissen und dem Wissen um das eigene vergangene Wissen aus durch die Unterscheidung Edmund Husserls zwischen Erinnerung und „Retention" erreichen. Vom eigenen vergangenen Wissen weiß man nicht nur in der Weise der Erinnerung, sondern zuweilen auch in der unmittelbaren Fortlebens von Wissen durch Zeit hindurch. Womit es Wissen von vergangenem oder jedenfalls zeitlich dauerndem Wissen nicht nur derart gibt, daß vergangenes Wissen „zum Objekt gemacht" wird (falls dies von der Erinnerung gesagt werden kann, was nämlich auch noch nicht geprüft ist). Die kantische Lehre vom zeitlosen Nu alles primär wissenden Wissens und der qualitativen Verändertheit alles gewußten Wissens könnte angesichts der Retention fragwürdig werden. Mächtiger jedoch begründet sich die Seinsaussage für das gesamte Wissen durch etwas anderes.

4.

Ein Übergang zu der Seinsaussage für jegliches Wissen ergibt sich, da Descartes mit dem Wissen das Wollen zusammennimmt (womit an die Stelle des bloßen Wissens-Begriffs der Bewußtseins-Begriff tritt und die Cogitatio also nicht mehr bloßes Wissen — geschweige bloßes „Denken" — sondern Bewußtsein bedeutet). Diese Zusammennahme ist aber überraschend. Wollen ist doch nicht Wissen. Das Wissen, jedenfalls das reine, echte Wissen steht dem Gewußten in gewisser Weise unbeteiligt, sozusagen kühl gegenüber. Im Wollen steckt zumindest die Tendenz auf aktives Eingreifen in das Seiende. Man könnte erwägen, ob die Zusammennahme des Wollens mit dem Wissen bei Descartes nicht durch bloßes Gebundenbleiben an die Tradition des Seelenbegrif-

Digitized by Google

fes zustandegekommen sei, der als biologischer wie oft auch als religiöser das Wollen nicht nur enthielt, sondern zuweilen sogar betonte.

Wenn schon der Pythagoreer Alkmaion und zeitweilig Platon als das Wesen der Lebensseele das Autokineton angaben, wenn Aristoteles sie vor allem als energierend darstellte, so liegt dies schon in der Richtung einer Betonung des Willens. Bei Platon und im Christentum steigert sich Vergleichbares von der religiösen Seite her, wiewohl die Freiheit, das Schöpfertum, die Aktivität und Spontaneität der Seele (sofern das alles nicht überhaupt nur der göttlichen Seele wahrhaft eignet) nicht eigentlich das sind, was spezifisch Wille genannt wird. Von der Religion her bleibt Verwandtes auch unter der Herrschaft des Bewußtseinsseelenbegriffes erhalten. Schon für Descartes ist die Cogitatio auch das Reich der Freiheit, was religiöse Bedeutung hat. Und dies setzt sich in der Linie Leibniz (die Seele und Monade als un être capable d'action und mit appetitus gefüllt), Kant, Fichte, Maine de Biran, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, endlich Bergson fort; selbst Herbart nannte den Willen „das Inwendigste der Seele" (Kurze Enzyklopädie der Philosophie 1841, S. 97), und die Philosophie H. Lotzes, der Neukantianer, die Psychologie W. Wundts und Th. Lipps', auch W. Diltheys schließen sich an[1]). Dabei hat sich die Betonung des Willens zuweilen mit der des Bewußtseins verbunden, wie bei Platon, Aristoteles, dem denkend schaffenden Gott der Scholastik, Descartes, Leibniz, Kant, Fichte, Lotze und den Neukantianern, der voluntaristischen Apperzeptionspsychologie W. Wundts und Th. Lipps'. Anderwärts sind Bewußtsein und Wollen hart auseinandergetreten: bei Schopenhauer (obwohl da der Wille der Vater des Intellekts ist), bei Kierkegaard, bei Ed. v. Hartmann, bei Bergson. Wobei zugleich der Wille und in Gegensatz zum Bewußtsein das Zentrum des Seelischen sein und dennoch dessen Begriff grundlegend durch das Bewußtsein bestimmt bleiben sollte. In diesen Fällen dürfte also der prin-

[1]) Ich bemerke, daß es sich hier nicht wie oben (S. 362) um die religiöse Bedeutung des Bewußtseinsseelenbegriffs überhaupt und grade als Bewußtseins-Seelenbegriffs, sondern um die religiös begründete Betonung des Willens handelt.

Digitized by Google

zipiell grundlegend gebliebene Bewußtseinsseelenbegriff durch Tendenzen überwuchert sein, die „weltanschauliche" Gründe haben.

Die erste Zusammennahme des Wollens mit dem Wissen ist jedoch andrer Art. Um etwas zu wollen, scheint es notwendig, das Gewollte vorerst zu wissen. Es mag Wollens-Formen geben, die ganz im Unbewußten verlaufen und sich möglicherweise auch sogar von dort her zu Handlungen ausbilden, die vielleicht auch als solche noch ungewußt bleiben oder höchstens als solche gewußt werden. Es mag weiter Wollen geben, das an sich unbewußtes Wollen ist und, nun aber schon als Wollen, nur nachträglich oder jedenfalls nebenbei auch gewußt wird. Wobei ferner die Wollensziele manchmal auch dann ungewußt bleiben oder ebenfalls nur „von außen" und nur vermutend gewußt werden, obwohl das Wollen selber ihrer sicher sein kann. Ja das Wissen der Wollensziele, auch schon das bloße Fragen darnach, ebenso wie das Wissen des Wollens selber, kann das Wollen schwächen. Es gibt aber doch auch Wollen — und es wäre zu erwägen, ob man nicht da allein spezifisch das Wort Wollen gebrauchen sollte, wie Einige jedenfalls tun —, wobei das Gewollte gewußt wird und gewußt werden muß, um das Wollen überhaupt zu ermöglichen. Auch dann kann das Wollen, nachdem es einmal in Gang gebracht ist, fortdauern, ohne daß als jederzeit gegenwärtiges das Wissen des Gewollten (wie nicht weniger des Wollens selber) ebenfalls fortzudauern brauchte. Wiederum kann sogar das dauernd wache Wissen des Gewollten (und des Wollens) das Wollen schwächen. Doch ebenso kann wiederum das Entschwinden des Gewollten (und des Gewolltwerdens) aus dem Gewußtwerden zugleich sein Gewolltwerden verschwinden lassen. Auch das zunächst unbewußte, dann erst ins Bewußtsein aufsteigende Wollen, das aber weder als unbewußtes noch auch sogleich als bewußtes über seine Ziele im klaren ist, wird manchmal durch deren Klarwerden, das klare Gewußtwerden der Wollensziele, nicht nur in der Richtungsbestimmtheit, sondern zugleich in seiner Dynamik, der Dynamik des Wollens, gesteigert. Das Klarwerden mag sich zuweilen, auch für das Wissen, erst im Vollzuge des Wollens und also vom Wollen her einstellen. Umso mannigfaltiger sind die Verflechtungen zwischen Wissen und Wollen, die auch als

Digitized by Google

solche schon deren Zusammennahme in eine, die beiden gemeinsam umfassende Einheit rechtfertigen. Vor allem aber gibt es jedenfalls die Tatsache, daß schon der Einsatz eines Wollens das diesmal sogar vorherige Wissen des dann Gewollten voraussetzt. Da baut das Wollen sich mithin auf Wissen auf und kann unmöglich von diesem getrennt werden. Kann das endlich um so weniger, als im Anschluß daran dies Wollen sich nicht nur auf Wissen aufbaut, sondern das Wissen des Gewollten, wenn auch nur bei diesem Typus des Wollens, im Vollzuge des Wollens und im Wollen selber erhalten bleibt. Es ist nicht so, daß etwas gewußt und daß außerdem gewollt wird, sondern das bewußte Wollen als dieses bestimmte bewußte Wollen, d. i. als das bewußte Wollen dieses Bestimmten, enthält, obschon es Wollen ist, in eins damit das Wissen des Gewollten; die Willensziele werden nicht nur gewußt, auch hier nur zwar „als Willensziele", doch kühl und eigentlich unbeteiligt bloß gewußt, wobei außerdem ein Wollen, eventuell dann richtungslos, geschieht, sondern die Willensziele sind als solche, als bewußte Willensziele, dem bewußten Wollen selbst gegenwärtig (nicht jedem, aber manchem). Zieht man ferner in Betracht, daß vieles Wollen seine Ziele nur über Mittel hinweg erreichen kann, die gleichzeitig oder zuvor gewollt und oft auch gewußt werden müssen, mit Wiederholung der Fülle von Verflechtungen, die dabei möglich sind, so ergibt sich ein derart reiches sowohl Durch- wie auch Ineinander von Wissen und (bewußtem) Wollen, daß ihre Zusammennahme in den einen Begriff des Bewußtseins in der Tat gerechtfertigt wird.

Dennoch ist das Wichtigste darüber noch etwas andres. Dies wird sichtbar, wenn man sich die Frage stellt: ob denn das Wollen, da es jedenfalls nicht Wissen sei, auf die Seite des nur Gewußten gehöre. Der erkenntnistheoretische Ansatz der neuzeitlichen Psychologie stellt zunächst das Wisssn und das Gewußte einander gegenüber. Das Gewußte kann dabei als auch seinerseits wissend gewußt sein: das Wissen der Andren; auch mein eigenes vergangenes Wissen. Doch ist dies erkenntnistheoretisch nur sekundär wissendes Wissen, ist erkenntnistheoretisch primär nur gewußtes Wissen. Selbstverständlich gibt es auch bloß gewußtes Wollen: das Wollen der Andren; mein eigenes

Digitized by Google

vergangenes Wollen. Möglicherweise gibt es ferner das Wollen, das sich an sich selber nur in meinem Unbewußten vollzieht, dennoch aber — und vielleicht sogar als aktuelles Wollen — gewußt, doch nur sozusagen „von außen" gewußt wird, wie das Wollen der Andren und mein eigenes vergangenes Wollen „von außen" gewußt werden können. Es soll sogar nicht von vornherein bestritten werden, daß auch bewußtes Wollen außerdem und zwar gleichzeitig in solcher Weise „von außen" gewußt werden mag. Es gibt aber auch ein Wollen, das nicht nur „von außen" „gewußt wird", sondern das in eins mit seinem Geschehen „sich selber weiß". Es kann dann auch — wahrscheinlich nur als vergangenes Wollen, während es als aktuelles entweder den Versuch dazu verhindert oder unter dem Versuche stirbt — „gegenständlich" „gewußt werden". Aber vorher weiß es, in eins mit seinem Geschehen, „auf implizite Weise" sich selbst. „Auf implizite Weise": denn wenn es dazu kommt, daß man „ausdrücklich" dieses Wollens „sich bewußt wird", daß man seine Tatsache ausdrücklich feststellt, sie sich und Andren „sagt" usw., ist schon eine Entfernung vom Wollen eingetreten, obwohl es von dem impliziten Sich-selber-Wissen des (bewußten) Wollens bis zum ganz gegenständlichen Wissen des Wollens eine große Reihe von Übergängen gibt. In diesen Übergängen mag dann stets schon spezifisches Wissen dem Wollen als ein ihm eigentlich Fremdes beigemengt sein. Es gibt doch auch die unterste Stufe dieser Reihe, worin das Wollen in keiner Weise „von außen" „gewußt wird", sondern sich als „be-wußtes" (nicht nur „ge-wußtes") Wollen vollzieht, das „implizit sich selber weiß". Daß es dies gibt, ist einsichtig, sobald man gegenüberstellt, was sonst die einzig verbleibende Möglichkeit ist: daß unser gesamtes Wollen auch von uns selber nur „von außen" ge-wußt wird, als ein an sich ohne unser Bewußtsein vor sich gehendes Geschehen, das nur eben dann, kühl und unbeteiligt, auch gewußt werden kann.

Digitized by Google

5.

Der Begriff des impliziten Sich-selber-Wissens des Wollens behält freilich etwas Rätselhaftes. Er mag sich noch ein wenig lichten, wenn das implizite Sich-selber-Wissen sich auch anderwärts findet.

Beim Wollen war das implizite Sich-selber-Wissen das entscheidende Argument für das Recht der Zusammennnahme von Wissen und Wollen. Es ergab sich durch die Frage, wie wir von unserem Wollen wissen: ob es auf die Seite des nur Gewußten oder eben mit dem Wissen zusammengehöre. Dies legt die weitere Frage nahe: wie wir denn von unsrem Wissen wissen?

Der erkenntnistheoretische Ansatz der neuzeitlichen Psychologie stellt das Wissen und das Gewußte einander gegenüber. Dabei ist zunächst nicht davon die Rede, wie das Wissen seinerseits gewußt werde. Nun sagt aber der erkenntnistheoretische Ansatz: daß nichts gewußt werde, außer indem es gewußt werde; daß das Wissen immer vor dem Gewußten stehe. In den letzten Formulierungen gilt jedoch der Satz schon bei manchem Wollen nicht: dies wird nicht immer nur „durch Wissen hindurch" gewußt; das Wissen steht nicht immer „vor" dem Wollen; sondern vieles Wollen „weiß", indem es sich vollzieht, „auf implizite Weise sich selbst". Auch damit ist die grundlegende Behauptung des Bewußtseinssatzes erfüllt: daß nichts gewußt wird, außer indem es gewußt wird, sei es auch nur durch implizites Sich-selber-Wissen manchen Geschehens. Wie sollte das Gleiche nicht auch für das Wissen des Wissens gelten!

Wie beim Wollen so gibt es auch gegenüber dem Wissen ein Wissen „von außen": mein Wissen vom Wissen Andrer; mein Wissen von meinem eigenen vergangenen Wissen. Es soll hier nicht erörtert werden, ob es auch gegenüber meinem eigenen aktuellen Wissen gleichzeitig ein Wissen „von außen" gibt. Jedenfalls gibt es aber auch ein implizites Sich-selber-Wissen des Wissens.

Daß es dies gibt, zeigt zunächst die Analyse: Ich weiß etwas. „Gegenständlich" weiß ich dabei einzig das gewußte Etwas. Des Wissens dieses Etwas mag ich mir überhaupt nicht explizit bewußt werden. Nun veranlaßt mich irgendein Grund, mich dem Wissen des Etwas zuzuwenden. Ich weiß dies jetzt

Digitized by Google

„explizit", vielleicht sogar „gegenständlich". Aber ich weiß es als etwas, das nicht nur schon vorher da war, sondern auch vorher bewußt war, schon vorher gewußt wurde oder vielmehr implizit sich selber wußte. Wobei es schwer ist anzunehmen, daß auch diesmal dem „Als" gegenüber die Irrtumsmöglichkeit behauptet werden darf.

Weiter gibt es die Erinnerung: das Wiederwissen früheren Wissens und zwar „als" Wiederwissen früheren Wissens. Das frühere Wissen ist meist explizit nur ein von außen wissendes Wissen eines Gewußten gewesen. Auch in der Erinnerung wird explizit meist nur das früher Gewußte wiedergewußt, immerhin zugleich mit dem Wissen, daß es schon einmal, „damals", gewußt war. Das frühere Wissen wird also in der Erinnerung mit-gewußt (mit-wiedergewußt), wenn anders es sich überhaupt um Erinnerung handelt. Mindestens wird das früher Gewußte als etwas schon einmal, „damals", Gewußtes wiedergewußt. Und zugleich wird das zum wenigsten in dieser Form mitgewußte frühere Wissen als eben damaliges wiedergewußt. „Wiederwissen" kann man aber nur etwas, das man schon einmal gewußt hat: „erinnern" kann man sich nur eines Etwas, das man früher einmal gewußt hat. Die Erinnerung mag explizit noch jetzt lediglich Erinnerung an früher Gewußtes und nicht früheres Wissen sein: da sie notwendig auch Erinnerung an das frühere Wissen enthält, muß dies frühere Wissen auch schon damals mitgewußt worden sein, muß es also implizit sich selber gewußt haben. Auch noch in der Erinnerung braucht das frühere Wissen des Wissens nicht expliziert zu werden: implizit muß es auch schon damals zugegen gewesen sein.

Der gleiche Gedankengang läßt sich auch mit Hilfe des Bewußtseinssatzes darlegen. Ich erinnere mich eines Gewußten. Gewußtes wird immer nur durch Wissen hindurch gewußt. Erinnere ich mich eines Gewußten, so muß ich mich auch des Wissens erinnern, durch das hindurch es gewußt wurde. Erinnere ich mich seiner nicht explizit, so muß ich es implizit tun. Das Wissen, dessen ich mich erinnere, muß selber gewußt worden sein. Ist es nicht explizit gewußt worden, so muß es implizit sich selbst gewußt haben. Jedenfalls kann ich mich eines Gewußten nur erinnern, wenn ich mich, wenigstens implizit, auch des

Digitized by Google

Wissens dieses Gewußten und dann auch des wenigstens impliziten Sich-selber-Wissens des Wissens dieses Gewußten erinnere. Oder: wenn ich in der Erinnerung das darin Gewußte als ein früher schon einmal Gewußtes und zwar als in früherem Wissen Gewußtes und zwar als in einem solchen früheren Wissen Gewußtes weiß, das ich jetzt (in der Erinnerung) als ein damals implizit sich selbst gewußt habendes weiß. Dem sogar mehrfachen „Als" gegenüber gibt es allerdings immer die Irrtumsmöglichkeit, dem die Erinnerung (Erinnerungsvermeinung) ja auch in der Tat verfallen kann und oft verfällt. Hier genügt aber, daß ohne implizites Sich-selber-Wissen des Wissens überhaupt keine Erinnerung möglich wäre.

Die Zuhilfenahme des Bewußtseinssatzes läßt jedoch auch schon bei jedem unmittelbaren (nicht nur dem erinnernden) Wissen die Notwendigkeit des impliziten Sich-Selber-Wissens des Wissens hervortreten. Vor dem Gewußten steht immer das Wissen. Nur durch Wissen hindurch kann man Gewußtes wissen. Also muß man vor dem Gewußten das Wissen des Gewußten wissen. Weiß man das Wissen des Gewußten wirklich „vorher", so muß man noch einmal „vorher" das Wissen des Wissens des Gewußten wissen. Geschieht auch dies „explizit", so geht die gleiche Notwendigkeit ins Unendliche rückwärts: vor jedem einzelnen Akt von Wissen muß man dann, und zwar immer von neuem, eine unendliche Reihe „vorheriger" Wissensakte zurückgelegt haben — muß sie (eine unendliche Reihe!) jedesmal zurückgelegt haben, um überhaupt irgend letztes Gewußtes wissen zu können: eine Widersinnigkeit (da es sich um jedesmaliges Durchlaufen-Haben infiniten Regresses, nicht um einen keineswegs widersinnigen infiniten Progreß handelt), aus der nur das implizite Sich-selber-Wissen des Wissens hilft. Das dann selbstverständlich schon in dem ersten (vordersten) Wissen eines Gewußten anzusetzen ist.

Grade diese letzte Argumentation ist seit alters bekannt. Sie ausführlich hierherzusetzen schien dennoch rätlich, da die Philosophie der Gegenwart die alte Einsicht gefährdet. Mißtrauisch gegen sie machen mag freilich und von vornherein ihre „dialektische" Darlegung. Wir verlangen statt dessen „unmittelbaren" Aufweis. Zugleich ist aber deutlich, daß dieser in der dann meist

Digitized by Google

geforderten Weise nicht zu liefern ist. Denn das „implizite" Sich-selber-Wissen sowohl des Wissens wie des (bewußten) Wollens ist nicht „explizites" Gewußt-Werden. Ist eben damit kein „ausdrückliches" Wissen; keines, dessen Gegenstand einem „zu Bewußtsein käme", so daß man sich seiner „bewußt würde": das implizite Sich-selber-Wissen des Wissens und (bewußten) Wollens liegt allem dem voraus. Eben damit aber ist es nicht „unmittelbar aufzuweisen". Jede Bestrebung nach unmittelbarem Aufweis kann immer nur auf — mehr oder minder — explizites Wissen (oder besser: das darin explizit Gewußte) stoßen.

Dennoch ist auf verstecktere Weise auch unmittelbar das implizite Sich-selber-Wissen des Wissens und (bewußten) Wollens zu erkennen. Zunächst beim (bewußten) Wollen. Was dessen implizites Sich-selber-Wissen oben behaupten ließ (§ 4), war vor allem, wie man formulieren könnte, der „Unterschied der Gegebenheitsart" fremden Wollens, eigenen vergangenen Wollens und eigenen unbewußten Wollens oder unbewußten willensartigen Geschehens von der „Gegebenheitsart" dessen, was eben eigenes gegenwärtiges bewußtes Wollen genannt wird. Dieser Unterschied ist unmittelbar zu erkennen. Und zwar als ein Unterschied der „Gegebenheitsart". Das eigene gegenwärtige bewußte Wollen wird nicht, wie das fremde, das eigene vergangene, das eigene gegenwärtige unbewußte, „von außen", „als ein an sich ohne unser Bewußtsein vor sich gehendes Geschehen" gewußt, „das nur eben dann, kühl und unbeteiligt, auch gewußt werden könnte". Jedenfalls braucht das eigene gegenwärtige bewußte Wollen nicht so gewußt zu werden und kann es vielleicht sogar nicht. Zugleich wird an dem Unterschied aber auch die positive Qualifikation der „Gegebenheitsart" des eigenen gegenwärtigen bewußten Wollens sichtbar: daß es eben „bewußt" ist, und das heißt: „implizit sich selber wissend". Die Rede vom impliziten Sich-selber-Wissen ist nur der Ausdruck dessen, was von dem Unterschied aus als die positive Qualifikation der „Gegebenheitsart" des eigenen gegenwärtigen bewußten Wollens sichtbar wird. Und zwar ein gemäßer Ausdruck, wie ebenfalls die Gegebenheitsweise der gegenüberstehenden Wollensarten bezeugt: in eins mit seinem Geschehen

Digitized by Google

„weiß" das bewußte Wollen „implizit sich selbst" — Mag auch der nun ganz und vom ersten Einsatz an positive Aufweis dessen nicht zu leisten sein, weil jeder Versuch dazu das implizite Sich-selber-Wissen notwendig in ein (mehr oder minder) explizites Wissen und explizit Gewußtes verwandelt.

Ähnlich ist das implizite Sich-selber-Wissen des Wissens nicht nur dialektisch als notwendig, sondern auch unmittelbar als faktisch zu zeigen, wenngleich trotz der Unmittelbarkeit wiederum in gewisser Weise versteckt („unmittelbarer Aufweis" heißt hier ja: das Aufzuweisende „selbst" „sehen" lassen in Gegensatz zum Erschließen). Freilich fällt hier die beim bewußten Wollen wohl eindringlichste Abhebung aus, die dort die vom unbewußten Wollen oder unbewußtem willensartigen Geschehen war: unbewußtes Wissen wird es schwerlich geben und auch andres Unbewußtes, das grade dem Wissen entspräche, ist mindestens dunkel. Wiederum aber zeigt die „Gegebenheitsweise" des eigenen gegenwärtigen Wissens sich als radikal anders gegenüber der eigenen vergangenen oder fremden, „von außen" gewußten Wissens. Und wiederum ist von dem Unterschied aus die positive Qualifikation der Art, wie das eigene gegenwärtige Wissen „da" ist, nur auszudrücken als: „bewußt", „dem Bewußtsein angehörig", „implizit sich selber wissend". Hinzukommt überdies jetzt, nachdem das implizite Sich-selber-Wissen des bewußten Wollens gesehen ist, die offenbare Zusammengehörigkeit der „Daseins-" und „Gegebenheitsweise" aktuellen Wissens mit der des bewußten Wollens gegenüber der des nur „von außen" gewußten unbewußten Wollens und des fremden oder eigenen vergangenen Wissens und Wollens. Die dialektische Darlegung sprach nur in abgelöster Form unmittelbar Einsichtiges aus.

6.

Der Aufweis des impliziten Sich-selber-Wissens des (bewußten) Wollens ist hier dem des impliziten Sich-selber-Wissens des Wissens vorangestellt worden, da einerseits zwar die Zusammennahme des (bewußten) Wollens mit dem Wissen überraschen mußte, anderseits aber die sie rechtfertigende Erkenntnis des impliziten Sich-selber-Wissens sowohl des Wissens wie des (bewußten) Wollens

Digitized by Google

für das (bewußte) Wollen leichter zu gewinnen ist und zugleich die für das Wissen vorbereitet. Davon abgesehen jedoch ist das implizite Sich-selber-Wissen schon beim Wissen sogar das, was bereits der erkenntnistheoretische Ansatz der neuzeitlichen Psychologie vor allem zu betonen hatte.

Zunächst standen dort Wissen und Gewußtes einander gegenüber. Diese Gegenüberstellung und die darin liegende Trennung hätte aber noch nicht ihren vollen erkenntnistheoretischen Sinn, wenn das Wissen, sobald man auch nach dessen Gewußtwerden fragt, ebenfalls wie das Gewußte nur „von außen" gewußt würde. Das Wesentliche, wodurch das Wissen sich erkenntnistheoretisch vom Gewußten unterscheidet, ist vielmehr: daß das Wissen nicht nur das Gewußte, sondern außerdem und zugleich stets implizit sich selbst weiß, während das Gewußte immer nur (zum wenigsten primär; erkenntnistheoretisch primär) von Wissen gewußt wird[1]).

Umsomehr rechtfertigt sich die Zusammennahme des (bewußten) Wollens mit dem Wissen, da nicht nur auch jenes implizit sich selbst weiß, sondern überhaupt das implizite Sich-selber-Wissen ja nun das ist, was über das nicht mehr hinreichende spezifische „Wissen" hinaus die Gesamtheit des „Bewußtseins" charakterisiert. Dies enthält dann möglicherweise auch noch Weiteres und darunter solches, dem andre Eigentümlichkeiten sowohl des Wissens wie auch des Wollens fehlen, wenn nur das implizite Sich-selber-Wissen erhalten bleibt.

Eine Eigentümlichkeit sowohl des Wissens wie des Wollens ist es außer diesem, daß beide, sei es Wissen sei es Wollen „von etwas" sind. Zum Wissen gehört das Gewußte, zum Wollen das Gewollte, beidemale als außerhalb des Wissens oder des Wollens liegende „Gegenstände" oder „Ziele", auf die das Wissen oder das Wollen „sich richtet", „sich bezieht", die jedes von ihnen „im Auge hat": Wissen und Wollen sind „intentional". Macht das implizite Sich-selber-Wissen das Wesen des Bewußtseins aus, so kann es wenigstens im Prinzip auch nicht-intentionale Bewußtseinsarten geben.

---

[1]) Näheres über die erkenntnistheoretische Bedeutung dessen: § 11.

Digitized by Google

Die herkömmliche Psychologie glaubte solche in den „Gefühlen" gefunden zu haben, die sie gleichwohl selbstverständlich in das Bewußtein einrechnete. Jüngere Einsicht behauptet, daß es auch intentionales Fühlen gebe, wenn nicht sogar, daß alles Fühlen gleich dem Wissen und Wollen intentional sei. Auf jeden Fall wird die Entscheidung darüber, wie ebenso die weitere, ob es überhaupt nicht-intentionale Bewußtseinsarten gebe, für die Frage ihrer Eingehörigkeit in das Bewußtsein und für den Bewußtseinsbegriff nicht wichtig sein.

Dies muß ausdrücklich gesagt werden wiederum mit Rücksicht auf entgegengesetzte und um ihrer Begründer willen relevante neuere Lehren, von denen jedoch besser in umfassendem geschichtlichem Zusammenhang die Rede ist.

7.

Das „Wissen des Wissens" hat bereits den jungen Platon im Charmides beschäftigt, doch geschah es nicht unter erkenntnistheoretischen oder psychologischen Gesichtspunkten, sondern um ethischer Probleme willen. Diesem platonischen Ansatz schließt sich auch die *νόησις νοήσεως* des aristotelischen Gottes an. Doch gibt es bei Aristoteles auch eine *κοινὴ αἴσθησις*, die allerdings zunächst die Aufgabe hat, dasjenige, was einem einzelnen Sinn nicht zugänglich ist, wie Ruhe, Bewegung usw. wahrzunehmen (de an. III 1, 425 a 13 ff.): in dieser Form hat auch sie bei Platon einige Vorläuferschaft (Theait. 185 b ff.). Aber Aristoteles erörtert im gleichen Zusammenhang auch noch das ganz andre, daß wir, wenn wir etwas sehen oder hören, gleichzeitig eine *αἴσθησις* des Sehens und Hörens haben; wobei er auch schon ablehnt, daß hierzu eine eigene, weitere, besondere *αἴσθησις* nötig sei; und zwar bereits mit dem Argument, daß dies ins Unendliche weise (de an. III, 2, 425 b 14 f.). Das dürfte der Ursprung der stoischen Lehre von der *κοινὴ αἴσθησις* sein, durch welche wir „uns selbst" wahrnehmen. Der „sensus communis" hat in der Folge noch mannigfaltige fernere Bedeutungen gehabt (gar der „common sense" und der „Gemeinsinn"!). Eine Präzisierung ergab sich, als bei Aristotelikern der späteren Antike, die zugleich der Stoa nahestanden (Alexander v. Aphrodias, Galenos), an die Stelle

Digitized by Google

der κοινὴ αἴσθησις — mit der Doppelbedeutung des κοινός als (mehrerem) „gemeinsam" und als „zugleich" — die συναίσθησις trat. (Unsere heutigen „Synästhesien" sind freilich wieder etwas andres.) In ihr, die auch παρακολουθεῖν genannt wurde, erkannte Plotin bereits das Wesen dessen, was wir das „Bewußtsein" nennen. Lateinisch hieß die συναίσθησις „conscientia", was schon ganz unser „Bewußtsein" ist. Als implizites Sich-selber-„Mitwissen" ist auch oben (S. 376) das Bewußtsein charakterisiert worden.

Augustinus scheint zuerst in der gleichen Bedeutung auch von „innerer Wahrnehmung" und „innerem Sinn" gesprochen zu haben (de lib. arb. II, 4): Begriffe, die in der Folge freilich ebenfalls auch abseitslaufende Schicksale hatten (z. B. für das Organ der Phantasie und des Gedächtnisses). Die Neuzeit hat sie vor allem gebraucht, um das implizite Sich-selber-Wissen alles Bewußtseins zu bezeichnen. Denn dies ist die Aufgabe des „inneren Sinnes" z. B. nach Locke: „the notice which the mind takes of his own operations" (Ess. II, 1, 4). Dem achtzehnten Jahrhundert war das Wort so ein festes Bestandstück der philosophischen Schulsprache. Das neunzehnte hat allerdings gegen die Rede vom inneren Sinn polemisiert, obwohl schon Locke — wie sogar bereits Aristoteles — betont hatte, daß es sich nicht um einen eigentlichen „Sinn" handle (a. a. O.): Herbart nennt ihn dennoch eine Erfindung der Psychologen (Lehrb. d. Psych. 3, 1850, 55 f.). Aber auch Herbart spricht von „innerer Wahrnehmung": und das ist bis zur Gegenwart der geläufige Terminus für das hier als implizites Sich-selber-Wissen alles Bewußtseins Bezeichnete geblieben.

Es ist jedoch nicht ohne Bedenken. Das Adjektiv wird man freilich angemessen finden: das Gegenteil des impliziten Sich-selber-Wissens ist auch hier als ein Wissen „von außen" gekennzeichnet worden, dessen somit „äußere Gegenstände" zwar auch dem Bewußtsein angehören können, aber nur entweder fremdem oder dem eigenen vergangenen oder (falls es die Möglichkeit des Erkennens „von außen" auch da realiter gibt) zwar eigenen gleichzeitigen, das da jedoch von einem anderen „Akt", insonderheit einem Akt andrer Art erkannt wird. So mag das implizite Sich-selber-Wissen alles Bewußtseins sinnentspre-

Digitized by Google

chend „inneres" Wissen heißen. Zweifelhaft ist aber, ob man es „Wahrnehmung" nennen kann.

Als das Muster „äußerer Wahrnehmung" wird man meist die Gesichtswahrnehmung begreifen: spezifisches Wissen „von außen", das als solches spezifisch „gegenständlich" ist. Schon oben ist gelegentlich (S. 374) vom „expliziten" Wissen gesagt worden, daß es seinen Gipfel im „gegenständlichen" Wissen erreiche. Womit neben diesem jedoch auch noch andre Arten expliziten Wissens anerkannt sind. Man spricht davon — auch hier geschah es —, daß jemand eines etwas, das als solches gleichwohl auch schon dem „Bewußtsein" in der grundlegenden Bedeutung zugehören konnte, erst später „sich bewußt geworden" („ausdrücklich" bewußt geworden), daß es ihm „zu Bewußtsein gekommen" sei: Redeweisen, die eigentlich seine Grundbedeutung auflockern, doch zugleich dartun, daß es einerseits Arten des „expliziten" (hier als „explizit" bezeichneten) Wissens auch ohne „Gegenständlichkeit" gibt, und daß dies anderseits jedoch auch schon Arten „expliziten" Wissens sind. Auch die — „ausdrückliche", wiewohl sogar auch da noch „mehr oder minder ausdrückliche" — „Gewahrung" in dem so angedeuteten Sinne, alle die Arten und Grade des „Innewerdens" sind „explizites" Wissen, von dem das „implizite Sich-selber-Wissen" alles Bewußtseins unterschieden werden muß, wenn es jetzt auch zu diesem „graduelle" Übergänge gibt. Zum impliziten Sich-selber-Wissen genügt es, daß z. B. Erinnerung möglich ist, wozu es keinerlei „Innegewordenseins" bedarf. Um wieviel weniger kann man das Wort Wahrnehmung hier gebrauchen! (Husserl spricht statt von „innerer Wahrnehmung" von „immanenter Wahrnehmung"[1]): ein guter Ausdruck, insofern er nicht nur das In-Sein, sondern auch das In-Bleiben des impliziten Sich-selber-Wissens

[1]) Ideen § 38 u. ö. Die Kennzeichnungen sind allerdings nicht eindeutig, worüber weiter unten noch des näheren zu sprechen ist: vgl. S. 400 ff. Auch dürfen als „intentionale Gegenstände" der „immanenten Wahrnehmung" nicht alle diejenigen genannt werden, die, sei es auch sogar wesenhaft, „zu demselben Erlebnisstrom gehören wie sie selbst": eigene vergangene Erlebnisse werden immer nur „von außen" gewußt, auch bei Wesenhaftigkeit des „Eigen-Seins". So übrigens auch Husserl selbst auf der folgenden Seite (69) und S. 76.

Digitized by Google

alles Bewußtseins deutlich macht; nur eigentlich dann ein Widerspruch zu „Wahrnehmung".)

Die gleichen Bedenken wie gegen die Rede von innerer Wahrnehmung stehen auch gegen das oft damit synonyme Wort „Reflexion" auf. Es ist ebenfalls schon aus der Antike überkommen: ἀναχάμπτοντος τοῦ νοήματος entsteht das „Bewußtsein" z. B. der sinnlichen Wahrnehmungen bei Plotin (Enn. I, 4, 10). Der Scholastik ist der Ausdruck Reflexion fester terminologischer Besitz. Er hat freilich ebenfalls oft auch Bedeutungsauflockerungen und -ausweitungen sich gefallen lassen müssen, die nicht weniger, zumal populär, bis in die Gegenwart fortleben („Reflexionen über ...."). Auch hat er bei Plotin und von ihm aus einen metaphysischen und überschwänglichen Sinn, begründet in der schon platonischen Metaphysik der Seele (des „Geistes" in der Seele). Ohne diesen geht das Wort Reflexion in den Sprachgebrauch des achtzehnten Jahrhunderts namentlich wieder durch Locke und geht dann weiter in den des neunzehnten ein, wo man es freilich schon nicht mehr recht liebte. Wie die „Reflexion" der „inneren Wahrnehmung" synonym werden konnte, ist zu verstehen: die „Rückwendung" des Blickes von dem „äußeren" Gegenstand auf das Wissen des Gegenstandes „bringt" eben dies Wissen „zu Bewußtsein". Aber eigentlich wird durch solche Rückwendung das Wissen bereits wieder zu „explizitem", wenn man den Ausdruck Reflexion genau nimmt, sogar bereits wieder zu „gegenständlichem" Bewußtsein gebracht. Und zu dem schon vorherigen impliziten Sich-selber-Wissen bedarf es keiner Reflexion.

Hier wird überhaupt das Schicksal aller Versuche sichtbar, das implizite Sich-selber-Wissen deutlicher zu begreifen. Es geht nicht nur die Benennungen, sondern auch schon die Erkenntnis an: da alle derartigen Versuche die fast nicht zu vermeidende Tendenz enthalten, das implizite Sich-selber-Wissen in explizites Wissen und Gewußtwerden zu verwandeln. Anderseits hat diese Gefahr den Wunsch gestärkt, grade sie jedenfalls abzuhalten. Was nun umgekehrt oft dazu führte, daß man sich statt umständlicher Darlegungen, die außerdem von vielen (gleichwohl oft das Richtige Meinenden) überhaupt nicht

Digitized by Google

zu leisten waren, auf bloße und manchmal mit Absicht unbestimmte Benennungen beschränkte. Die erfuhren dann aber erst recht, gleich ihren schon besprochenen Schwestern, sei es mißverstehende Interpretationen, sei es jedenfalls tatsächliche Aufweichungen und Zerdehnungen. So vor allem der heute gebräuchlichste Ausdruck „Bewußtsein", der primär eben alles implizit Sich-selber-Wissende meint, aber dann ebenfalls auch im Sinne nur expliziten Wissens gebraucht wird. Die Möglichkeit der Sprachbildung „Bewußtsein von etwas", worauf zudem jede genauere Analyse des Bewußtseins in der Tat zurückgreifen muß, legt dies immer wieder nahe. Die reguläre Meinung der Rede, daß jemand „sich einer Sache bewußt wird", jemandem etwas „zu Bewußtsein kommt", meist auch, daß jemand etwas „mit Bewußtsein tut" (mit „vollem", „ausdrücklichem" Bewußtsein tut) usw., geht jedenfalls auf mehr oder minder explizites Wissen. Ähnlich und zugleich noch in weiteren Richtungen mehrbedeutig ist der Ausdruck „Selbstbewußtsein", dessen Eintreten für das implizite „Sich-selber-Wissen" einsichtig ist, der aber durch die Bezugnahme auf das Selbst als Ich noch eine künftige Sonderbetrachtung fordert. Nur die allgemeine Verlegenheit drückt sich in der häufigen Rede aus, das Wort Bewußtsein sei der „Gattungsname" für die „Bewußtseinsgeschehnisse", da dieser Gattungsname sich doch auf bestehende Gemeinsamkeiten stützen muß, die daher als solche aufzuweisen sind. Nicht viel klüger wird man, wenn das Gemeinsame der sich darauf stützenden Einheit der Gattung Bewußtsein gegenüber dann zuweilen als die allen Bewußtseinsgeschehnissen innewohnende „Bewußtheit" bezeichnet, als eine „Eigenschaft" der Bewußtseinsgeschehnisse ausgegeben wird. Oder wenn man erfährt, daß sie diesen eben „innewohne" oder sie ganz „durchdringe". Gar wenn bloße Bilder von dem Bewußtsein als einem „Medium" vorgebracht werden, in das alle Bewußtseinsgeschehnisse „eingetaucht" seien. Anderseits wird durch solche metaphorischen Charakterisierungen hervorgehoben, daß es sich beim impliziten Sich-selber-Wissen der Bewußtseinsgeschehnisse nicht wie beim gegenständlichen „Wissen von" um so etwas wie eine „Beziehung" handelt. Und jedenfalls wird auf diese Weise zwischen dem „qualitativen", wenn man will: auch „adjektivischen", „attri-

Digitized by Google

butivischen" oder sogar „substantivischen", ja „substanzialen" „Bewußtsein', und dem nur „prädikativischen", „verbalen" „Wissen von" unterschieden. Nur daß die Unbestimmtheit jener Reden immer wieder Mißbehagen erzeugt und schließlich dazu reizt, da jedes genauere Fassenwollen stets nur auf explizites Wissen trifft und treffen kann, das implizite Sich-selber-Wissen alles Bewußtseinsgeschehens zu leugnen, zumal außerdem die Rede von „substanzialem Bewußtsein" eine denn auch in der Geschichte machtvoll verwirklichte Gefahr begründet.

(Modern ist, anscheinend seit W. Dilthey, obwohl dieser das Wort anders verstand, der Name „Erlebnisse" für die Bewußtseinsgeschehnisse. Er drückt in der Tat aus, daß man nicht nur Wissensakte, sondern auch eine Fülle andrer Lebensgeschehnisse im Auge hat, die aber zugleich nicht bloße „Geschehnisse" sind, sondern ein durch das Präfix angedeutetes Besonderes enthalten: daß hier der zunächst „intransitive" oder als intransitiv angenommene Vorgang des Lebens „Objekte" habe. Das weist schon zumindest in die Richtung der „Intentionalität" — sofern diese nicht bereits erreicht wird —, wobei anderseits die Verbindung mit dem Leben verhindert, daß man an Nur-Intentionalität denkt. Diese Doppelheit ist zwar etwas andres als das implizite Sich-selber-Wissen alles Bewußtseinsgeschehens, doch immerhin damit verwandt. Und man begreift, wie die Psychologen, die allenthalben die tiefere, doch dunkle Absicht von Diltheys Bemühungen um die Psychologie mißverstanden, auch seinen Ausdruck Erlebnis, der insbesondere bei Dilthey eine tiefere, doch dunkle und sogar über Notwendigkeit dort dunkel bleibende Bedeutung hatte, als einen bloßen neuen Namen für die altbekannten „Bewußtseinsgeschehnisse" nehmen konnten[1]).)

8.

Die Unfaßbarkeit des impliziten Sich-selber-Wissens alles Bewußtseins hat dazu geführt, daß mächtige geschichtliche Theorien des Bewußtseins zwar das Wort Bewußtsein an den Anfang setzten, da so das Spezifische des intendier-

[1]) Ausführlich werden die psychologischen Intentionen Dilthey in einem späteren Abschnitt des S. 364 f. Anm. genannten Buches besprochen.

Digitized by Google

ten Gegenstandes bezeichnet werde, dann aber dieses Spezifische faktisch beiseite ließen und das Bewußtseinsgeschehen mehr und mehr als bloßes Geschehen behandelten, zumal es weiterhin Gründe gab, auch sogar das „Wissen von" analog zu interpretieren: auch ohne die ausdrückliche Rede von „substanzialem Bewußtsein" hatte der Substanz-Gedanke den Bewußtseins-Gedanken zerstört[1]). Hiergegen sind darauf einigemale Widerstrebungen aufgestanden, die nun umgekehrt das Bewußtsein nachdrücklich betonen wollten, durch eben diese Betonung aber dazu gelangten, jetzt nur das explizite, ja sogar nur das gegenständliche „Wissen von" zu bemerken. Schließlich bis zu einem Versuch, das „substanziale Bewußtsein" schlechthin zu bestreiten. Genaueres Zusehn entdeckt allerdings, daß dies niemals konsequent geschehen ist: keine der Tendenzen, das implizite Sich-selber-Wissen alles Bewußtseinsgeschehens in nur beziehunghaftes Wissen von etwas zu verwandeln, hat vermeiden kön-

[1]) Es ist hier wie noch einige spätere Male nicht zu vermeiden, auf eine Psychologie Bezug zu nehmen, deren Gesamtbesprechung ein weiteres Kapitel des S. 364 f. Anm. genannten Buches sein muß. Sie hat heute zwar kaum noch Anhänger, wird vielmehr fast allgemein — dies allerdings nach wie vor und so, als ob es sich nicht um Erledigtes handelte — heftig befehdet, wirkt aber zugleich (was auch die andauernde Befehdung verständlich macht) selbst in den sie Ablehnenden beinahe regelmäßig an versteckten Stellen fort. Ihre klassischen Gestalten sind sowohl die herbartische wie die englische Assoziationspsychologie. Hier gehört diesem Typus von Psychologie das Interesse deshalb, weil darin die Realität des Psychischen anerkannt, daraufhin jedoch das Psychische mit Kategorien angegangen wird, die zwar andrem Realen angemessen sind, bei dem realen Wissen und Bewußtsein indes das Wissen und Bewußtsein zerstören. Die vorliegende Arbeit macht das selbstverständlich nicht mit, behauptet aber dennoch die Rechtmäßigkeit der Seinsaussage für Wissen und Bewußtsein: eine Doppelstellung, auf die zum Schluß zurückzukommen ist. Die genauere Gesamtbesprechung der „nur realistischen" (und dann „naturalistischen") Psychologie wird auch auf deren Bekämpfungen (schon seit Kant und in der Psychologie seit W. Wundt) einzugehen haben, wobei sich zeigt: 1. die Bekämpfungen gehen fast alle in teils von vornherein schiefer, teils jedenfalls sehr bald abseits biegender Richtung; 2. sie verfallen meist auch in ihren positiven Entgegensetzungen selbst den zwar nicht gleichen, aber auch in der Umkehrung das Prinzip beibehaltenden Irrtümern; 3. sie lassen an grundlegenden Stellen die Ansätze des „bloßen Realismus" stehen, um ihre Änderungen erst oberhalb anzubringen. Das Letzte gilt insbesondere von der Anerkennung der „Empfindungen", die ein vor allem charakteristischen Stück der „nur realistischen" Psychologie sind. Auch darauf ist im Folgenden (gelegentlich der Empfindungs-Behauptungen Kants und Husserls) Bezug zu nehmen. Die Andeutungen darüber werden indes angesichts der neueren Diskussionen über den Empfindungsbegriff auch als einstweilen bloße Andeutungen verständlich sein.

Digitized by Google

nen, daß anderwärts das implizite Sich-selber-Wissen doch wieder hervortrat.

Mit diesem sogleich einschränkenden Zusatz ist hier vor allem die kantische und neukantische Lehre vom „Transzendentalen Subjekt" zu besprechen.

Der Begriff des Transzendentalen Subjekts wird fast allgemein mit dem des „Bewußtseins überhaupt" konfundiert. Der Begriff des Bewußtseinsüberhaupt setzt bei dem im Satz des Bewußtseins Ausgesprochenen an: daß alles Gewußte nur Gewußtes ist. Alles Gewußte „gehört" mithin zu einem Wissen. Z. B. das Stück Welt, das ich jetzt sehe, mit seiner Ausschnitthaftigkeit aus der ganzen Welt, seiner perspektivischen Geordnetheit gemäß der Stelle, von der aus ich sehe usw., ist Korrelat eben dieses, von hier aus vor sich gehenden Sehens und hat seinerseits eben dies Sehen zu seinem Korrelat. Dabei ist mir gegenwärtig, daß die Welt von andren Gesichtspunkten aus anders aussieht. Ich kann von den Besonderungen absehen, d. h. ich kann sie neglegieren, denn vermeiden kann ich die Besonderungen sehenderweise nicht, da alles Sehen notwendig von bestimmten Gesichtspunkten aus stattfindet und dann an die jeweilige perspektivische Ordnung gebunden ist. Ich kann so den Begriff einer sichtbaren Welt gewinnen, der noch immer der Begriff einer sogar sichtbaren Welt ist, aber ohne die Modifikationen irgendeines individuellen Beschauers. Eine derart gedachte Welt ist dann keine eigentlich „gewußte Welt" mehr, da kein wirkliches Wissen jemals ohne alle individuellen Modifikationen vorkommen kann. Anderseits ist aber auch eine solche Welt noch immer in gewisser Weise Korrelat eines „Bewußtseins", nur keines wirklich vorkommenden, sondern eines zu konstruierenden, wobei die Konstruktion lediglich darauf aus ist, die individuellen Besonderungen loszuwerden. Diese Konstruktion ist wertvoll, weil z. B. „die Wissenschaft" — im Unterschied von den einzelnen Forschern, die sich freilich auch bemühen, die zudem stets wechselnden individuellen Besonderungen ihres Bildes von der Welt und ihres Wissens von ihr zu neglegieren — es mit jener sozusagen ohne individuelle Besonderungen gesehenen Welt zu tun hat. „Die Wissenschaft" kann somit als das dieser korrelative über-individuelle, jedoch niemals

Digitized by Google

reale „Bewußtsein" begriffen werden. Dabei wird man damit rechnen, zumal wenn der Gedanke des „Gesichtspunktes" als ein zwar der nur optischen Sphäre entnommenes, doch auf die Gesamtheit des geistigen Verhaltens anzuwendendes Gleichnis erkannt ist, daß auch noch jede wirkliche Wissenschaft die Besonderungen fernerer Art nicht losgeworden ist, und daß es also oberhalb des individuellsten (und eigentlich auch stets momentanen) Bewußtseins vorerst die Möglichkeit zu Konstruktionen z. B. des deutschen, des europäischen usw. Bewußtseins gibt, bis schließlich zu der Konstruktion eines „Bewußtseins überhaupt": dem Korrelat der sozusagen zu Ende gedachten Welt, das zugleich das im Unendlichen liegende Ideal aller Wissenschaft ist (ohne übrigens deshalb auch ethisches Ideal sein zu müssen). Vorzügliches Interesse haben wird an der Konstruktion des Bewußtseins-überhaupt die Überzeugung, daß es keiner Wissenschaft je gelingen könne, das Seiende „an sich" zu erkennen, und daß möglicherweise sogar der Gedanke des An-sich unvollziehbar sei. Doch auch die entgegengesetzte Überzeugung, daß es sehr wohl An-sich-Seiendes gebe und daß in der schließlichen Erfüllung der Wissenschaft dies An-sich-Seiende erkannt werde, braucht die Frage darnach, wie dann die Wissenschaft, d. h. das dem Seienden als dann — und zwar in seinem An-sich — gewußten Seienden korrelative Bewußtsein, geartet sein möge, nicht unsinnig zu finden. Auch wird zumindest der Gedanke der verschiedenen Stufen über-individuellen Bewußtseins, wie etwa des deutschen, des europäischen usw., diese nach wie vor im Sinne von Korrelaten der zugehörigen Weltbilder verstanden, nicht nur im Interesse der spezifischen Wissenschaftstheorie, sondern auch noch in vielen andren Hinsichten bedeutungsvoll sein.

Grundsätzlich verschieden von dem Begriff des Bewußtseins-überhaupt ist der des „Transzendentalen Subjekts". Dies — oder das damit identische, jedenfalls vorerst dafür einzusetzende „Wissen" des Transzendentalen Subjekts[1]) — ist definiert als das, was „immer nur Subjekt, nie Objekt der Erkennt-

[1]) Das Transzendentale Subjekt im Sinne der „Ich-Beziehung" des transzendentalen Wissens wird unter dem Titel des „Formalen Ich" an späterer Stelle des S. 364 f. Anm. genannten Buches besprochen. Zum allgemeinen, aber nur methodischen Gedanken des Transzendentalen ist ferner § 12 zu vergleichen.

Digitized by Google

nis sein kann". Die Behauptung eines solchen geht davon aus, daß in jeder (echten) „Reflexion", wenn ein Wissen sich von seinem Gewußten, dem es zunächst ganz hingegeben war, zu dem Wissen dieses Gewußten „zurückwendet", die Reflexion, sobald echte „Reflexion" vorliegt, das Wissen, worauf sie sich richtet, jetzt „gegenständlich" sich gegenüber hat. Eben damit aber ist es nicht mehr das ursprüngliche Wissen, worauf die Reflexion sich richtet, da es jetzt Objekt ist, während es vorher Subjekt war. Eine weitere Frage wird sein, ob es sich auch qualitativ verändert hat. Kant behauptet an erster Stelle, daß jedenfalls kein Wissen zugleich Subjekt und Objekt seiner selbst sein könne. Solange es Subjekt ist, ist es nicht Objekt. Versuche ich, es zum Objekt zu machen, so ist es nicht mehr Subjekt, sondern ein andres Wissen ist jetzt Subjekt geworden, oder das Wissen, das Subjekt-Wissen war, ist Subjekt-Wissen geblieben und hat nicht „sich selber", sondern ein andres Wissen, einen Stellvertreter des vorherigen Subjekt-Wissens zum Objekt-Wissen gemacht. Bei jedem Versuche, sich selbst zum Objekt zu machen, springt das spezifische Subjekt-Wissen auf die Subjekt-Seite zurück und wirft auf die Objekt-Seite nur einen Wechselbalg seiner selbst hinüber. Um das Subjekt-Wissen, das einzig primär wissende Wissen, ist nun die Philosophie, die „Erkenntnistheorie" bemüht. Sie kann aber das Subjekt-Wissen — wenn sie es überhaupt kann — nur fassen: wiederum als Korrelat des davon Gewußten (durch von ihm ausgehenden „Regreß" auf das zugehörige Wissen). Auch das Transzendentale Subjekt ist also „Korrelat von Gewußtem". Aber während das Bewußtsein-überhaupt dies wesenhaft und mit dem wesenhaften Zusatz des Überindividuellen ist (als überindividuelles Korrelat zu überindividuell Gewußtem), ist das Transzendentale Subjekt zunächst das immer nur als Subjekt, nie als Objekt zu denkende Wissen, worauf erst dann das Weitere folgt, daß es nur als Korrelat zu dem davon Gewußtem faßbar sei; von Überindividuellem aber verlautet dabei bisher gar nichts[1]).

[1]) Vgl. zu der Verschiedenheit von Transzendentalem Subjekt und Bewußtsein überhaupt auch noch S. 430.

Digitized by Google

Die Behauptung des Transzendentalen Subjekts, das immer nur als Subjekt, nie als Objekt des Erkennens gedacht werden könne, ist bei Kant umso radikaler, als er ferner aber auch einen qualitativen Unterschied zwischen dem Subjekt-Wissen und dem zum Objekt gemachten Wissen behauptet. Das Erkennen wird von Kant als eine „Gestaltung" interpretiert, wobei das Wissen an einen „Stoff", der ihm „gegeben" wird, „Formen" heranbringt, die aus ihm selber stammen. Und zwar nicht nur Formen des „Verstandes", sondern auch „Formen der Anschauung", die das darein Gefangene zu nur „Phänomenalem" machen. Auch das Wissen, das ich zum Objekt meines Erkennens mache, wird notwendig wenigstens in die Anschauungsform des „inneren Sinnes", die Zeit, eingeordnet, während das eigentlich wissende Wissen, das einzig primär wissende Wissen des Transzendentalen Subjekts, die Anschauungsformen, auch die der Zeit, erst mitbringt und also seinerseits in einem zeitlosen Nu vor sich gehen muß. Umsomehr kann das Wissen des Transzendentalen Subjekts nur durch Regreß von dem davon Gewußten aus gefaßt werden, erhält also für das Fassenwollen des Transzendentalen Subjekts der Korrelat-Gedanke eine Betonung.

Damit können zugleich dem Transzendentalen Subjekt die durch das Jetzt und erst recht die durch das Hier begründeten Besonderungen nicht zukommen. Können ihm überhaupt keinerlei individuelle Modifikationen zukommen, die vielmehr sämtlich aus dem „Stoff" stammen, also auf der nur gegenständlichen Seite gelegen sein müssen. (Zwar läßt die Erfahrung fremden Wissens, das freilich — „erkenntnistheoretisch" — kein primär wissendes Wissen, sondern primär gewußtes Wissen, aber als ebenfalls wissendes Wissen gewußtes Wissen und so immerhin sekundär wissendes Wissen ist, die Meinung aufkommen: auch dort müsse ein Transzendentales Subjekt hinter diesem Wissen stehen, als das auch dort das Wissen sozusagen eigentlich „Vollziehende". Auf jeden Fall ist jedoch „jedes" Transzendentale Subjekt ohne alle Besonderungen, die vielmehr überall nur aus dem Stoff stammen und dann allerdings, wenn man genau zusieht, stets nur auf der gegenständlichen Seite liegen können. Indes ist primär das Transzendentale Subjekt ja überhaupt nicht plura-

Digitized by Google

lisierbar.) So wird also „qualitativ" das Transzendentale Subjekt dem Bewußtsein-überhaupt gleich sein.

Dies ist auch der Grund ihrer fast durchgängigen Konfusion, wiewohl die prinzipielle Zweiheit umso deutlicher sein sollte, als das Transzendentale Subjekt „hinter" allem Erkennen steht, als dasjenige, was das Erkennen sozusagen eigentlich vollzieht, während das Bewußtsein-überhaupt, nämlich die Abstreifung der individuellen Modifikationen, als ein im Unendlichen liegendes Ziel immer „vor" uns winkt. (Die qualitative In-Eins-Setzung kann dann nur besagen: in Wahrheit sei das eigentlich Erkennende schon das Bewußtsein-überhaupt, nur werde es vorerst noch von der stofflichen Seite her behindert, und aller Erkenntnis-Fortschritt gehe dahin, das Transzendentale Subjekt immer mehr zu sich selbst kommen zu lassen.) In der Tat ist der Gedanke des Bewußtseins-überhaupt dem Kantianismus auch nicht spezifisch: er ist nicht einmal notwendig an den Idealismus gebunden und ist jedenfalls aber auch dem positivistischen Idealismus vereinbar, wie ihm denn Ernst Laas nachdrücklich zugestimmt hat (Idealismus und Positivismus III, auch schon Kants Analogien der Erfahrung § 22 u. ö.). Der Gedanke des Transzendentalen Subjekts dagegen ist das Zentrum des Kantianismus und gibt sogar auch dem des Bewußtseins-überhaupt, durch dessen Verbindung mit jenem, erst seine volle Bedeutung.

Die Genialität des Gedankens vom Transzendentalen Subjekt liegt darin, daß hier eine „Weltanschauung" subtilsten philosophischen Ausdruck gefunden hat: die weltanschauliche Überzeugung von der Freiheit, ja in einigem Umfange sogar dem Schöpfertum des wahren Ich, dessen Grund in keiner Weise der Erscheinungswelt angehört, niemals mit den Kategorien dieser angegangen werden kann, daher in seinem Selbst und An-sich überhaupt nicht zu betrachten, nur an seinen Leistungen zu fassen ist, obwohl die Leistungen ihrerseits die Erscheinungswelt sogar ausmachen und sich dort so darstellen, als ob sie allein in sich liefen und aus sich erklärt werden könnten[1]). Aber auch

[1]) Vgl. meinen Vortrag: Kant und die Philosophie der Gegenwart, München 1924, und mein Buch: Kants Religion, Berlin 1929.

Digitized by Google

ohne sich zu der Überschwänglichkeit des Freiheitsverlangens zu bekennen, wird man jedenfalls in dem Gedanken eines verborgenen Seelengrundes, der hinter allem unsrem Tun und insbesondere auch hinter allem unsrem Erkennen steht, sich in ihnen auswirkt, dabei nur in den Auswirkungen überhaupt sichtbar, doch zugleich dort nur verengt und getrübt, nach den Gesetzen der äußeren Welt umgebogen und zumindest erstarrt sichtbar wird, eine tiefe Einsicht ausgesprochen finden. Auch der speziellere Gedanke, daß das explizite, gar das gegenständliche Wissen unsres Wissens, unsres Bewußtseinsgeschehens überhaupt, dessen Bild nur verwandelt aufzufassen vermag, gemäß den Voraussetzungen, die das explizierende und sich seinem Gegenstande gegenüberstellende Wissen mitbringt, wird zum wenigsten erwogen werden müssen. Ebenso wie endlich die hierbei anschließende Vermutung, daß die so vom explizierenden und besonders dem objektivierenden Wissen mitgebrachten Voraussetzungen nicht zunächst individuelle, sondern zunächst die von übergreifenden Bewußtseinsarten mit zugleich verschiedenen Stufen sind, so daß die allgemeineren den je besonderten bis schließlich zu den ganz individuellen und sogar momentanen Modifikationen logisch vorhergehen. Doch wird dies jedenfalls nur von dem explizierenden und vorzüglich dem objektivierenden Wissen anzunehmen sein: so wie der Kantianismus die Behauptung des Transzendentalen Subjekts aufgestellt hat — diese jetzt nur als nackte These und ohne ihre Hintergründe verstanden —, ergibt sie einen evidenten Widersinn. Denn sie bedeutet die Leugnung des impliziten Sich-selber-Wissens alles Bewußtseins.

Auch als nackte These ist die Behauptung des Transzendentalen Subjekts allerdings zum wenigsten geschichtlich eine große Leistung gewesen: als der (in der Neuzeit) erste Auflehnungsversuch gegen ein jedes Bewußtsein und sogar jedes Wissen zugunsten bloßen Geschehens zerstörenden Theorie. Zugleich würde Kant die Leugnung des impliziten Sich-selber-Wissens für das Wissen des Transzendentalen Subjekts bestreiten können. Dies soll in der Tat auch sich selber wissen, wenngleich ohne alle Qualifikation: nicht „wie ich an mir selbst bin, sondern nur, daß ich bin" (Kr. d. r. V.^{2} 157), was

Digitized by Google

aber in einigem Umfang auch hier für möglich gehalten wurde, da die nähere, d. h. die qualitative Erkenntnis sich vielleicht nur durch die Explikation ergibt, die ihrerseits schon mit Voraussetzungen und also Voreingenommenheiten zu arbeiten genötigt sein mag. Kant will bei dem impliziten Sich-selber-Wissen des Transzendentalen Subjekts überhaupt nicht von „Erkenntnis" sprechen, da zu dieser „Anschauung" gehöre, die nur von dem spezifischen — bei Kant mit dem impliziten Sich-selber-Wissen des Transzendentalen Subjekts nicht identischen — „inneren Sinn" und also in der verwandelnden Form der Zeit gewährt werden könne. Immerhin erfaßt das Transzendentale Subjekt im „Bewußtsein seiner selbst" sich „nicht, wie ich mir erscheine", wenn auch ebensowenig, „wie ich bin, sondern nur, daß ich bin"; und auch damit ist das implizite Sich-selber-Wissen des Transzendentalen Subjekts, das zugleich Subjekt und Objekt seiner selbst ist, anerkannt, obwohl Kant den Ausdruck „Objekt" wiederum ablehnen würde.

Insofern bestätigt auch Kant die eben doch allgemeine Zustimmung zu der Behauptung des impliziten Sich-selber-Wissens wenigstens für das Wissen des Transzendentalen Subjekts. Was aber dennoch dessen Konstruktion zu einem Widerspruch gegen die Behauptung des impliziten Sich-selber-Wissens macht, ist: daß dies implizite Sich-selber-Wissen für „alles Bewußtsein" behauptet werden muß.

Das Wissen des Transzendentalen Subjekts kann immer nur „Denken" sein: ein Denken ohne alle Qualitativität, jedenfalls ohne alle qualitative Differenzierung, da sonst das implizite Sich-selber-Wissen des Transzendentalen Subjekts diese Qualitativität und qualitative Differenzierung mit erfassen müßte, wodurch es aber nicht nur sein Daß, sondern auch sein Wie erfaßte und dann doch zu einer „Erkenntnis" seiner selbst würde. Auch Kant will allerdings, daß „alles Bewußtsein" implizit sich selber wisse, und glaubt dies zu erreichen, indem er „alles Bewußtsein" durch den für das „Bewußtsein" angeblich notwendigen Zusatz des „Ich denke" interpretiert, das „alle meine Vorstellungen muß begleiten können". Eben dies aber ist die Leugnung des impliziten Sich-selber-Wissens alles Bewußtseins, umsomehr als das Wort vom „Begleiten"

Digitized by Google

nur ein verschleiernder Ausdruck ist. Das „Begleiten" — das „bloße Begleiten" — genügt für das „substanziale Bewußtsein" nicht. Nach der gesamten Theorie vom Aufbau des Bewußtseins bei Kant handelt es sich aber außerdem nicht um ein „Begleiten": sondern das „Ich denke" steht darnach dem Gedachten gegenüber, wie es auf jeden Fall, auch als nur „begleitendes", etwas erst Hinzukommendes ist: etwas, das die Bewußtseinsgeschehnisse „begleiten kann", aber nicht zu „begleiten" braucht[1]). Alle Qualifikationen, alle individuellen Modifikationen müssen also wirklich dem immer nur denkenden Wissen des Transzendentalen Subjekts lediglich von der Seite des „Stoffes" her zuteil werden! Nur nebeubei mag hier darauf hingewiesen sein, daß dies auch alle qualitativen, vorerst alle sinnlichen Wissensarten zerstört: das Sehen kann bei Kant eigentlich nur ein Wissen, denkendes Wissen, von Sichtbarem, niemals aber echtes Sehen sein (Kant bemerkte dies nicht, da er für die Sinnlichkeit an der sonst von ihm bekämpften „nur realistischen" Theorie des Wissens festhielt[2]). Ebenso wie übrigens auch der allererste europäische, schon antike Versuch, die in Anfängen bereits damals vorliegende „nur realistische" Theorie

[1]) Vgl. auch den weiteren Wortlaut Kr. d. r. V.[2] 131 ff. Die Kant-Interpretation hat zuweilen an dem Satze, das „Ich denke" müsse „alle unsre Vorstellungen begleiten können", das „Können" betont. Mit Recht, sofern es allerdings die tatsächliche kantische Lehre genau herausstellt. Zugleich aber durch die (von Kant selbst vermiedene) Betonung die Unhaltbarkeit der kantischen Lehre offenbarend. Sie ist in Wahrheit ebenso wie das Wort vom „Begleiten" ein Auswegversuch, der zunächst die Verlegenheit zu lösen scheint, dann aber um so vehementer zerschellt. Wissen soll es nur als explizites Wissen von etwas geben; anderseits gibt es „Bewußtsein"; so meint man dieses dadurch charakterisieren zu können, daß explizites Wissen von Bewußtsein immer möglich ist: daß dies einerseits nur möglich, aber immer möglich ist. (Ähnlich hat später Husserl sich zu helfen gesucht: vgl. S. 406 Anm.). Aber 1. bleibt zu fragen: warum ist das beim Bewustsein immer möglich? und 2. ist, auch nach Kant, „Bewußtsein" „Bewußtsein" — Kant spricht von „Vorstellungen" — auch schon vor dem Auftreten expliziten Wissens und ohne dies. Die Rede von „potentiellem" Wissen in allem Bewußtsein ist niemals klärend, ist niemals mehr als ein bloßes Wort gewesen und ist sogar falsch. Eine Potentialität besteht vielleicht immer zum expliziten Wissen (obwohl das „Immer" nicht einmal sicher ist), aber wenn sie besteht, kann das nur an aktueller Geartetheit des Bewußtseins liegen. Die Rede vom „Begleiten-Können" zeigt in der Tat die kantische Lehre: das erst nachträgliche und nicht notwendige Hinzutreten des „Ich denke"; und zeigt zugleich die Unhaltbarkeit dessen wie auch die Verhüllung der Unhaltbarkeit.

[2]) Vgl. S. 387 Anm.

Digitized by Google

des Wissens loszuwerden: Platons Metaphysik des Geistes in der Seele, mit der die kantische Konstruktion des Transzendentalen Subjekts, trotz der „weltanschaulich" ganz andren Artung, wirklich einige Verwandtschaft hat, wie sie, mit Einschluß dann zugleich der aristotelischen Psychologie, auch von den gleichen Unmöglichkeiten getroffen wird). Gegenwärtig wichtiger ist, daß jedenfalls das bewußte Wollen und Fühlen erst durch den ihnen ursprünglich fremden, nicht notwendigen Zusatz des „Ich denke" zu „Bewußtseinsgeschehnissen" werden, wobei genauer dieser Zusatz — als eben jetzt nicht implizites Sich-selber Wissen des Wollens und Fühlens, sondern ihnen ursprünglich fremd — in Wahrheit das distanzierte, „gegenständlich" sein Objekt „von außen" „wahrnehmende" und zwar immer nur denkend „wahrnehmende" „Wissen von etwas" bedeutet (bedeuten muß).

Die Phantasie kann sich Wesen erfinden, in denen es überhaupt kein Fühlen und ein Wollen nur als unbewußtes gibt. Diese würden bewußtseinsmäßig überhaupt nicht wollen, sondern höchstens „theoretisch" wissen, daß in und von ihrem Unbewußten gewollt wird. Insofern derart bewußtseinsmäßig rein wissende Wesen immerhin ausdenkbar sind, können die kantischen Aufstellungen nicht eigentlich als „widersinnig" bezeichnet werden. Aber evident ist, daß die Art unsres Bewußtseins tatsächlich anders ist. Vor allem deutlich wird das beim Fühlen. Es ist hier unvermeidlich, die Konsequenz selbst bis zu scheinbar parodistischer Absicht zu ziehen: wenn ein Kantianer etwa auf einen körperlichen Schmerz hin stöhnt oder schreit, so versteht man nicht, warum er auf den Schmerz hin stöhnt oder schreit, da „er" ja eigentlich gar keinen Schmerz erleidet, sondern nur „theoretisch weiß", daß in seinem Leibe Schmerzgeschehnisse vor sich gehen; die Antwort des Kantianers kann nur sein, daß „er" ja auch nicht stöhne oder schreie, da „er" vielmehr nur „theoretisch weiß", daß von seinem Leibe gestöhnt oder geschrieen werde. Die „Erhabenheit" der kantischen Philosophie bewährt sich auch selbst der scheinbaren Parodie gegenüber. Und zugleich wird man sagen können, daß unser innerstes „Selbst" in der Tat weder von dem körperlichen Schmerz betroffen werde noch darüber stöhne oder schreie. Nur ist es unmöglich, dies „innerste Selbst" mit

Digitized by Google

dem „Denken" und vor allem — im Anschluß daran (nämlich nach Kant!) — mit dem „Bewußtsein" identisch zu setzen. Sowohl den Schmerz wie das Stöhnen oder Schreien „wissen" wir nicht nur („theoretisch", „von außen"), sondern sie „wissen", indem sie geschehen, als „Bewußtseins-Geschehnisse" vor sich gehen, „implizit sich selbst"[1]).

9.

Die Unmöglichkeit der Konstruktion vom Transzendentalen Subjekt ist dem Kantianismus entgangen, da er im Gefolge der Konstruktion vom Transzendentalen Subjekt die Betrachtung des „Bewußtseinsgeschehens" der „empirischen Psychologie" überließ und von der Philosophie ausschloß. Dadurch blieb aber die Psychologie entweder in der von Kant philosophisch überwundenen Theorie des Bewußtseins stecken, die sowohl das Bewußtsein wie auch das Wissen in Wahrheit zerstörte. Oder die Psychologie nahm zwar den Kantianismus auf, es erwies sich aber, daß die kantische Intention die „nur realistische" Interpretation selbst des „Wissens" tatsächlich nicht überwunden, sondern nur verwandelt hatte[2]). So bedurfte es einer neuen Entdeckung auch sogar des Wissens und jetzt zugleich für die Psychologie. Sie geschah durch Franz Brentanos Einführung des Begriffs „Intentionalität".

Die Bedeutung dieses Begriffs für die Philosophie der Gegenwart liegt eben darin, daß durch ihn das spezifische Wissen erst eigentlich entdeckt wurde: als ein Wissen „von etwas", Wissen eines „Gegenstandes", „auf" den es „sich intentional bezieht". Um dieser Entdeckung willen brauchte der Begriff des impliziten Sich-selber-Wissens des Wissens und zugleich alles andren Bewußtseins noch nicht verloren zu gehen. In der Tat wünschte Brentano sogar ausdrücklich an ihm festzuhalten. Er formulierte ihn so, daß jeder „psychische Akt" (d. h. bei Brentano jedes Bewußtseinsgeschehen) außer seinem „intentionalen Objekt" — das nach Brentano jedem psychischen Geschehen notwen-

[1]) Auf Kants Verweigerung der Seinsaussage für das Transzendentale Subjekt ist erst zum Schluß zurückzukommen: S. 329 f.

[2]) Vgl. S. 387 Anm.

Digitized by Google

dig ist — ein „inneres Bewußtsein" seiner selbst habe. Oder, wie Brentano sich auch ausdrückt: daß jeder psychiche Akt außer seinem „primären" intentionalen Objekt sich selbst zum „sekundären" intentionalen Objekt habe. Läßt man das durch die Worte „primär" und „sekundär" gestellte Problem beiseite, so ergibt sich, daß jedes Bewußtseinsgeschehen, abgesehen davon, daß es (zum wenigsten oft) ein „äußeres" intentionales Objekt hat[1]), „zugleich Subjekt und Objekt seiner selbst" sein soll: ein Ausdruck, der auch hier für das implizite Sich-selber-Wissen alles Bewußtseins gebraucht worden ist (S. 389 f. u. 394), wenn es auch freilich nur in geschichtlichem Zusammenhange geschah.

Denn die Dualität von „Subjekt und Objekt" löst trotz des „Zugleich" das „Implizite" des impliziten Sich-selber-Wissens auf, läßt gleich den vielen andren oben (im § 7) besprochenen Ausdrücken eine „Explikation" an die Stelle des Impliziten treten. Zwar hat Brentano das vermeiden wollen. In ausführlichen Darlegungen betont er: „Die Vorstellung des Tones und die Vorstellung von der Vorstellung des Tones bilden nicht mehr als ein einziges psychisches Phänomen, das wir nur, indem wir es in seiner Beziehung auf zwei verschiedene Objekte, deren eines ein physisches und deren anderes ein psychisches Phänomen ist, betrachteten, begrifflich in zwei Vorstellungen zergliederten. In demselben psychischen Phänomen, in welchem der Ton vorgestellt wird, erfassen wir zugleich das psychische Phänomen selbst, und zwar nach seiner doppelten Eigentümlichkeit, insofern es als Inhalt den Ton in sich hat, und insofern es zugleich sich selbst als Inhalt gegenwärtig ist." Insbesondere sei „die begleitende innere Vorstellung" kein „zweiter Akt". Denn es falle „das Bewußtsein von der Vorstellung des Tones mit dem Bewußtsein von diesem Bewußtsein offenbar zusammen. Ist ja das Bewußtsein, welches die Vorstellung des Tones begleitet, ein Bewußtsein nicht sowohl von dieser Vorstellung, als von dem

[1]) Ich erinnere daran, daß „äußeres" Objekt auch ein solches sein kann, das ebenfalls ein Bewußtseinsgeschehen, sogar eigenes Bewußtseinsgeschehen, ja (falls es die Möglichkeit eines Erkennens „von außen" auch da realiter gibt) selbst eigenes gleichzeitiges Bewußtseinsgeschehen sein kann: wenn nur das Wissen dessen von einem andren Akt, insonderheit einem Akt andrer Art geschieht: vgl. S. 383 Anm.

Digitized by Google

ganzen psychischen Akte, worin der Ton vorgestellt wird, und in welchem es selber mitgegeben ist. Der psychische Akt des Hörens wird, abgesehen davon, daß er das physische Phänomen des Tones vorstellt, zugleich seiner Totalität nach für sich selbst Gegenstand und Inhalt". Daß dies so sein müsse, gehe daraus hervor, daß sonst „die unendliche Verwicklung" immer weiterer „begleitender Akte" notwendig wäre: auch für Brentano ist also dies das entscheidende Argument für das implizite Sich-selber-Wissen alles Bewußtseins (Psych. v. empir. Standpunkte II, 2 §§ 8—9, vgl. auch II, 3 § 3). Jedenfalls ist das implizite Sich-selber-Wissen alles Bewußtseins unzweideutig Brentanos Meinung, die sich außerdem auch schon in der Rede ausspricht, daß die psychischen Akte sich selbst zum nur „sekundären" Objekt haben[1]). Brentanos Formulierungen sind allerdings oft angreifbar. Insbesondere wird durch den Ausdruck „Objekt" das in Wahrheit „substanziale Bewußtsein", trotz aller dazu gegnerischen Ausführungen Brentanos, doch immer wieder als eine bloße „Beziehung" charakterisiert (vgl. S. 385). Dabei versteht man aber den Grund, der Brentano zu seiner — gleichwohl schiefen — Redeweise gebracht hat.

An Kants Konstruktion des Transzendentalen Subjekts sind zentral „weltanschauliche" Motive beteiligt. Auch Brentanos Philosophie, einschließlich seiner Erneuerung des Intentionalitätsgedankens, ist in eins mit dem, daß sie Erkenntnis ist, Ausdruck einer „Weltanschauung". Ebenso wie umgekehrt bei Kant die Erkenntnis-Leistung, zumal im Widerspruch gegen die „nur realistische" Interpretation des Wissens, nicht geringer als die weltanschauliche Bedeutung ist. Doch wird man bei Brentano, jedenfalls heute, den Gewinn an Einsicht vor allem betonen und wird das besonders, da

[1]) Brentano selbst sagt allerdings etwas andres darüber: „Eine Vorstellung des Tones ohne Vorstellung des Hörens wäre, von vornherein wenigstens, nicht undenkbar: eine Vorstellung des Hörens ohne Vorstellung des Tones dagegen ein offenbarer Widerspruch. Dem Tone erscheint das Hören im eigentlichsten Sinne zugewandt, und indem es dieses ist, scheint es sich selbst nebenbei und als Zugabe mit zu erfassen." (II 2, Schluß von § 8). Sosehr das Letzte richtig ist — und wiederum ganz im Sinne des impliziten Sich-selber-Wissens alles Bewußtseins —, so ist es das erste doch sicher nicht, da gemäß dem Bewußtseinssatze das jedesmalige Sich-selber-Wissen alles Wissens notwendig ist, wie übrigens auch Brentano in seinen Ausführungen über die sonst unvermeidliche „unendliche Verwicklung" weiß.

Digitized by Google

erst durch ihn, durch die Wiedereinführung des Intentionalitätsbegriffes, die spezifische Artung des Wissens wahrhaft gefaßt wurde. Diese wirkliche „Tat" legte dann aber auch nahe, wie es sich auch bei Kant mit dessen Konstruktion verbunden hatte, auch den Gedanken des „substanzialen Bewußtseins", der, abgesehen von seiner Dunkelheit, durch eben diese auch sogar die „nur realistische" Theorie selbst des Wissens wesentlich befördert hatte, zugleich unschädlich zu machen und durch Verständlicheres zu ersetzen: eben die, wie man sagen könnte, „innere Intentionalität", die ja auch ein zutreffender Ausdruck ist, wenn man die jedoch dann leicht auftretenden Gefahren vermeidet.

Die Wichtigkeit des Intentionalitätsgedankens hat Brentano auch dazu bewogen, zunächst für jedes Bewußtseinsgeschehen intentionale Bezogenheit zu behaupten, und dann sogar durch intentionale Bezogenheit das Bewußtseinsgeschehen zu „definieren". Dadurch wurde freilich erreicht, daß auch für das Fühlen, das seit alters als sogar spezifisch nicht-intentional galt, zum wenigsten die Möglichkeit einer Intentionalität, die Möglichkeit eines intentionalen Fühlens also, behauptet werden konnte. Zugleich aber wurde durch die definitorische Festlegung alles Bewußtseinsgeschehens als intentional die Sicht auf eventuelles nicht-intentionales Fühlen wie auch alle sonstigen eventuellen nicht-intentionalen Bewußtseinsgeschehnisse versperrt. Selbstverständlich hätte Brentano, wenn ihm derartiges bemerkbar geworden wäre (woran jedoch seine Theorie ihn hinderte), dies nicht vom Psychischen ausgeschlossen. Ausdrücklich erklärt er das „innere Bewußtsein" — wenn auch freilich nur: „auch" dies — für ein „unterscheidendes Merkmal" der „psychischen Phänomene", das sie ebenfalls „genügend charakterisiere" (II, 1 § 6). Man sieht: die „definitorische" Festlegung alles Bewußtseins als intentional ist in Wahrheit ein schon „synthetischer" Satz, der als solcher richtig sein mag, der aber ohne grundsätzliche Änderung auch falsch sein könnte.

Brentanos immerhin schiefe Formulierung hat seltsame Konsequenzen gehabt. Schon bei dem, der von Brentano aus vor allem den Fortgang der Philosophie der Gegenwart bestimmt hat. Edmund Husserls berühmte

Digitized by Google

Analyse des Bewußtseins in der fünften der „Logischen Untersuchungen" setzt damit ein, drei Bewußtseinsbegriffe zu unterscheiden: 1. das Bewußtsein als die Welt der „Erlebnisse", 2. als die Welt der „inneren Wahrnehmung", 3. als die Gesamtheit der „intentionalen Erlebnisse". Bei dem Begriff des Erlebnisses (§§ 2—3) wird zwar deutlich, was damit gemeint ist: eben die „Bewußtseinsgeschehnisse"; aber deren Spezifisches wird nicht angegeben und mit dem Begriff des Bewußtseins bereits operiert, als ob dieser nicht das dort erst Aufzuklärende wäre. Bei dem Begriff des Bewußtseins als der Welt der inneren Wahrnehmung (§§ 5—6) wird erkannt, daß von ihm aus der des Erlebnisses sich begründet hat. Zugleich aber wird die „innere Wahrnehmung" als eine nur explizite verstanden und deren Notwendigkeit mit Recht abgelehnt, ohne daß aber der Begriff des impliziten Sich-selber-Wissens gefunden würde. Die Ablehnung soll auch Brentanos Lehre von der „sekundären" Selbstwahrnehmung jedes „psychischen Aktes" treffen: Husserl „erinnert" — was in der Tat immer das wichtigste Argument gegen die Notwendigkeit oder vielmehr auch sogar Möglichkeit der immer expliziten Selbstwahrnehmung und freilich zugleich für die Notwendigkeit des impliziten Sich-selber-Wissens zum wenigsten beim Wissen ist (vgl. oben § 5) — „an den unendlichen Regreß, der aus dem Umstand erwächst, daß die innere Wahrnehmung selbst wieder ein Erlebnis ist, also neuer Wahrnehmung bedarf, für welche dann wieder dasselbe gilt usw.; ein Regreß, den Brentano durch die Unterscheidung zwischen primärer und sekundärer Wahrnehmungsrichtung zu lösen versuchte. Man wird künstliche Theorien dieser Art wohl entbehren können, so lange die Notwendigkeit einer Annahme der continuierlichen Aktion innerer Wahrnhmung empirisch nicht nachzuweisen ist." Dabei bemerkt Husserl später (Log. Unt. II, „Beilage" § 3), daß Brentanos Lehre nicht so „explizistisch" zu verstehen ist: „Ich weise hier nur auf seine Lehre vom inneren Bewußtsein hin. Jedes psychische Phänomen ist nicht nur Bewußtsein, sondern selbst zugleich Inhalt eines Bewußtseins, und zwar auch bewußt im engeren Sinne der Wahrnehmung. Der Fluß der inneren Erlebnisse ist also zugleich ein continuierlicher Fluß innerer Wahrnehmungen, die aber mit den bezüglichen psychischen Erlebnissen

Digitized by Google

in besonders inniger Weise Eins sind. Die innere Wahrnehmung ist nämlich kein zweiter, selbständiger Akt, der zu dem bezüglichen psychischen Phänomen hinzutritt, sondern dieses enthält neben seiner Beziehung auf ein primäres Objekt, etwa den äußerlich wahrgenommenen Inhalt, sich selbst seiner Totalität nach als vorgestellt und erkannt«. Indem der Akt direkt auf sein primäres Objekt gerichtet ist, ist er nebenbei zugleich auf sich selbst gerichtet. So wird die unendliche Verwicklung, zu welchem das alle psychischen Phänomene begleitende Bewußtsein ..... zu drängen scheint, vermieden". Das ist geradezu der Gegensatz der vorherigen Einwendungen und könnte fast deren Zurücknahme scheinen, obwohl Husserl einen Teil davon wiederholt, indem er abschließend von Brentanos „Lehren über das innere Bewußtsein mit seiner feinsinnig construirten, aber jedenfalls durch keine Erfahrung zu begründenden Mehrfältigkeit" spricht. Man sieht: Husserl ist hier nicht zur Klarheit gekommen, hat insbesondere das implizite Sich-selber-Wissen alles Bewußtseins nicht, und sogar weniger als Brentano, erfaßt, obwohl der Begriff des Erlebnisses sich erst dadurch begründet.

Daß Husserl hier nicht weiter gelangt ist, liegt wesentlich an dem Gewicht, das auch Husserl, Brentano folgend, auf die Intentionalität legt. Grade durch Husserl ist deren Bedeutung als des das Wissen spezifisch Charakterisierenden erst voll erkannt, ist also Brentanos Leistung ausgewertet worden. So mußte Husserl auch Bedenken tragen, diese Einsicht durch die Anerkennung „substanzialen Bewußtseins" wieder zu schwächen (obwohl Brentano hier schon freier gewesen war und es nicht nötig gehabt hatte, um des Guten willen das Bessere zu vernachlässigen). In der gleichen Tendenz nimmt Husserl ferner Brentanos Lehre auf, daß jeder „psychische Akt" — jedes „psychische Phänomen" — intentional sei. Mit Brentano macht er dies sogar zum Spezifischen des Bewußtseinsbegriffs oder jedenfalls des für ihn zentralen Bewußtseinsbegriffs: des dritten der anfänglichen Ordnung. Dabei zeigt aber schon die koordinierende Anreihung dieses dritten Bewußtseinsbegriffs an die beiden andren, daß Husserl den „synthetischen" und keineswegs „definitorischen" Charakter von Brentanos Angaben über die Bedeutung der Intentionalität für alle „psy-

Digitized by Google

chischen Phänomene" verkennt (obwohl Husserl wiederum auch die Sätze Brentanos zitiert, wonach es vielmehr das „innere Bewußtsein" ist, was die „psychischen Phänomene" spezifiziert: „Beilage" § 2 zweite Anmerkung). Das geht schließlich so weit, daß die Möglichkeit einer Annahme nicht-intentionaler Erlebnisse zu der Aussage führt, daß diese aber dann, obwohl „Erlebnisse", doch nicht „psychische Phänomene" seien: „Für uns gibt es daher keine Streitfragen wie die, ob wirklich alle psychischen Phänomene, z. B. die Gefühlsphänomene, die bezeichnete Eigentümlichkeit [der Intentionalität] haben. Statt dessen wäre zu fragen, ob die betreffenden Phänomene »psychische Phänomene« sind" (V. Log. Unt. § 10 Anm.)!

Die Absurdität dieser — wenn auch nur terminologischen — Konsequenz steigert sich aber noch, da Husserl wirklich nicht-intentionale „Erlebnisse" annimmt. Die Gefühle (a. a. O. § 15) zwar gelten ihm zum wenigsten großenteils als intentional. Neben diesen kennt er allein „Gefühlsempfindungen", die dann aber, eben durch das Fehlen der Intentionalität, so tiefgehend andrer Art als die intentionalen, zunächst als Gefühle bezeichneten Erlebnisse scheinen, daß Husserl die beiden Gruppen nicht in die Einheit einer Gattung zusammennehmen will. Dabei „zweifelt" er anderseits, „ob nicht die vorwiegende Bedeutungstendenz des Wortes Gefühl auf jene Gefühlsempfindungen abzielt, und ob dann nicht die mannigfaltigen Akte [d. h. intentionalen Erlebnisse], die als Gefühle bezeichnet werden, diesen Namen den ihnen wesentlich eingewobenen Gefühlsempfindungen verdanken". Man sieht: auch hier ist Husserl sich nicht klar geworden. Und außerdem ist ihm das wahre Problem der „Zuständlichkeit" von Gefühlen überhaupt nicht in Sicht gekommen: er simplifiziert sich allenthalben die Gestalt des Bewußtseins, indem er nur die Zweiheit intentionaler Erlebnisse und nicht-intentionaler „Empfindungen" behauptet, wobei zu diesen letzteren auch die „Gefühlsempfindungen" gehören. Die „Empfindungen" sind es überhaupt, die, obwohl nicht intentional, doch „Erlebnisse", zugleich aber (nach der Definition dieses Begriffs) keine „psychischen Phänomene" sein sollen (a. a. O. § 10). Die Konstruktion der „Empfindungen" ist es, die, dies dann anders als bei Brentano, trotz der mit Brentano

Digitized by Google

zusammengehenden Betonung der Intentionalität — bis (wie wiederholt werden mag) zur definitorischen Identifikation der „psychischen Phänomene" mit intentionalen Erlebnissen und, vor allem, bis zur Erfüllung des dritten, für Husserl zentralen, Bewußtseinsbegriffes durch nur intentionale Erlebnisse — ihn doch auch nicht-intentionale Erlebnisse behaupten läßt. Die Konstruktion der „Empfindungen" ist es endlich, die auch die beiden ersten Bewußtseinsbegriffe auseinanderhält, dem Begriff des impliziten Sich-selber-Wissens im Wege steht und einen Begriff des nicht-intentionalen Erlebnisses aufzustellen fordert, der einerseits nur durch das implizite Sich-selber-Wissen begründet werden kann und zugleich aber dadurch, wie sich jetzt erweist, nicht begründet werden darf. Denn die „Empfindungen" Husserl sind in der Tat nichts „implizit sich selber Wissendes", sind in Wahrheit überhaupt nichts „Bewußtes"; sie werden erst durch die darauf bezogenen intentionalen Akte „bewußt"; und doch sollen die „Empfindungen" etwas „Psychisches" (im Sinne des Bewußtseinsseelischen) und „Erlebnisse" sein: ein Widersinn, den Brentano vermieden hatte. Da ist es denn auch nicht mehr die bloße Überbetonung der Intentionalität, die Husserl an der Entdeckung des impliziten Sich-selber-Wissens alles Bewußtseins verhindert. Sondern hier ist es, ähnlich wie bei Kant, das Nichtloskommenkönnen von der sonst grade durch den Intentionalitätsgedanken wahrhaft überwundenen „nur realistischen" Theorie wenigstens des sinnlichen Wissens, was Husserl das echte Begreifen des Bewußtseins unmöglich macht[1]).

Die gleiche Konstruktion verhindert Husserl auch noch in den „Ideen", die klare Einsicht in das implizite Sich-selber-Wissen alles Bewußtseins zu gewinnen, obgleich er ihr hier beträchtlich näher kommt. Wieder soll es intentionale und nicht-intentionale Erlebnisse geben, wieder sollen die letzteren die „Empfindungen" sein (§§ 36, 85), deren Theorie jetzt sogar noch genauer ausgestaltet wird. Die Erlebnisse können, indem ein „neuer" intentionaler Akt durch reflektive Blickwendung sich auf sie richtet, zu Gegenständen inne-

[1]) Vgl. S. 387. Anm.

Digitized by Google

rer Wahrnehmung werden (§ 38). Statt von „innerer Wahrnehmung" will Husserl lieber von „immanenter Wahrnehmung" sprechen, wobei es zunächst scheint, als solle dies nur eine terminologische Änderung sein, die Rede von einem „neuen" Akt also erhalten bleiben. Gleich darauf heißt es aber von dieser „immanenten Wahrnehmung" — dem „immanent bezogenen intentionalen Erlebnis" —: in ihr „bilden Wahrnehmung und Wahrgenommenes wesensmäßig eine unvermittelte Einheit ... Das Wahrnehmen birgt sein Objekt hier so in sich, daß es von diesem nur abstraktiv, nur als wesentlich unselbständiges abzusondern ist. Ist das Wahrgenommene ein intentionales Erlebnis, wie wenn wir auf eine eben lebendige Überzeugung reflektieren (etwa ausagend: ich bin überzeugt, daß —), dann haben wir ein Ineinander zweier intentionaler Erlebnisse, von welchen mindestens das höhere unselbständig und dabei nicht bloß in dem tieferen fundiert, sondern zugleich ihm intentional zugewendet ist" (§ 38). Das ist jetzt doch ganz dasselbe wie Brentanos Lehre vom „inneren Bewußtsein", gegen die also die Einwände der „Logischen Untersuchungen" nicht mehr erhoben werden. Zugleich weiß Husserl jetzt auch, daß es dem Erlebnis wesenhaft ist, „in immanenter Wahrnehmung wahrnehmbar" zu sein, ja daß dies den Begriff des Erlebnisses und somit des Bewußtseins begründet, also auch das für die Unterscheidung von Psychischem (im Sinne des Bewußtseinsseelischen) und Nicht-Psychischem Ausschlaggebende ist (§ 42). Nur daß man von neuem nicht erkennen kann, was es genau bedeutet, „in immanenter Wahrnehmung wahrnehmbar" zu sein: die Wahrnehmbarkeit deutet auf einen zweiten Akt, die immanente Wahrnehmung spricht nach dem vorher (in § 38) darüber Ausgeführten für eine „unvermittelte Einheit". Etwas später scheint Husserl den Widerspruch aufklären zu wollen (§ 45): „Zur Seinsart des Erlebnisses gehört es, daß sich anf jedes wirkliche, als originäre Gegenwart lebendige Erlebnis ganz unmittelbar ein Blick erschauender Wahrnehmung richten kann. Das geschieht in Form der »Reflexion«, die das merkwürdige Eigene hat, daß das in ihr wahrnehmungsmäßig Erfaßte sich prinzipiell charakterisiert als etwas, das nicht nur ist und innerhalb des wahrnehmenden Blickes dauert, sondern schon war, ehe die-

Digitized by Google

ser Blick sich ihm zuwendete. »Alle Erlebnisse sind bewußt«, das sagt also speziell hinsichtlich der intentionalen Erlebnisse, sie sind nicht nur Bewußtsein von etwas und als das nicht nur vorhanden, wenn sie selbst Objekte eines reflektierenden Bewußtseins sind, sondern sie sind schon unreflektiert als »Hintergrund« da und somit prinzipiell wahrnehmungsbereit in einem zunächst analogen Sinne, wie unbeachtete Dinge in unserem äußeren Blickfelde." Aber damit ist, wie dies Letzte zeigt, garnichts gewonnen![1]) Einige Zeilen darnach nimmt Husserl denn auch die Frage wieder auf: „Die Seinsart des Erlebnisses ist es, in der Weise der Reflexion prinzipiell wahrnehmbar zu sein." Aber das ist (obwohl es unterstrichen wird) ja wieder dasselbe! wieder muß denn auch Husserl selbst fortfahren: „Prinzipiell Wahrnehmbares ist auch das Ding, und erfaßt wird es in der Wahrnehmung als Ding meiner Umwelt. Es gehört dieser Welt auch an, ohne wahrgenommen zu sein, es ist also auch dann für das Ich da". Es folgen Darlegungen über die Wahrnehmbarkeit der äußeren Dinge, von der die der Erlebnisse verschieden sein soll, ohne daß aber über die eigene Art der Erlebnisse auch nur noch ein Wort gefunden würde: Husserl ist außerstande, seine Meinung zu fassen. In einem späteren Teil greift er die Probleme wieder auf (§ 77): „Jedes Ich erlebt seine Erlebnisse ... Es erlebt sie, das besagt nicht, es hat sie und das in ihnen Beschlossene »im Blicke« und erfaßt sie in der Weise immanenter Erfahrung oder einer sonstigen immanenten Anschauung und Vorstellung. Jedes Erlebnis, das nicht im Blicke ist, kann [zwar] nach idealer Möglichkeit zum »erblickten« werden, eine Reflexion des

[1]) Man bemerkt, daß Husserl — ganz der kantischen Rede vom „Begleiten-Können" entsprechend — den Ausweg versuchen möchte, das Bewußtsein so zu begreifen, daß von ihm stets explizites Wissen möglich sei: daß dies immer möglich sei. Aber Husserl erkennt selbst: „wahrnehmungsbereit" sind auch die zunächst unbeachteten Dinge in unsrem äußeren Blickfeld. Dies reicht also nicht hin. Husserl sieht auch: Bewußtsein ist vielmehr etwas, das schon vor dem expliziten Wissen implizit sich selbst weiß. Da es in den ausdrücklich wahrnehmenden Blick tritt, wird es als etwas wahrgenommen, das „schon war, ehe dieser Blick sich ihm zuwendete". Eigentlich müßte es heißen: das nicht nur schon da war, sondern auch bewußt war, implizit sich selbst wußte. Das meint Husserl auch mit jenem „schon war", aber: er kann es nicht sagen; und er verfällt in der Ausdeutung des „schon war" doch wieder auf die bloße „Wahrnehmungsbereitschaft", die ihm zugleich nicht genügt und nicht genügen kann.

Digitized by Google

Ich richtet sich darauf, es wird nun zum Objekt für das Ich". „Aber" — so müßte, wie man meinen sollte, folgen — „das Erlebnis wird auch ohne das schon erlebt", worauf dann Weiteres über dies Erlebtwerden zu erwarten wäre. Jedoch derartiges folgt hier nicht. Es folgt vielmehr der an sich richtige Satz: „Die Reflexionen sind abermals Erlebnisse und können als solche Substrate neuer Reflexionen werden, und so in infinitum, in prinzipieller Allgemeinheit". Es folgt ferner auch: „Das jeweilig wirklich erlebte Erlebnis gibt sich, neu in den reflektierenden Blick tretend, als wirklich erlebtes, als ›jetzt‹ seiend", ohne daß man aber auch diesmal erführe, wie das Erlebnis — „unreflektiert" — erlebt wird. Vielleicht klärt der folgende Paragraph (78) uns auf, umsomehr als hier betont wird, daß „jederlei ›Reflexion‹ den Charakter einer Bewußtseinsmodifikation hat, und zwar einer solchen, die prinzipiell jedes Bewußtsein erfahren kann. Von Modifikation ist hier insofern die Rede, als jede Reflexion wesensmäßig aus Einstellungsänderungen hervorgeht, wodurch ein vorgegebenes Erlebnis bzw. Erlebnisdatum (das unreflektierte) eine gewisse Umwandlung erfährt, eben in den Modus des reflektierten Bewußtseins (bzw. Bewußtten). Das vorgegebene Erlebnis kann selbst schon den Charakter eines reflektierenden Bewußtseins von etwas haben, so daß die Modifikation von einer höheren Stufe ist; aber zuletzt kommen wir zurück auf absolut unreflektierte Erlebnisse". Eben diese „absolut unreflektierten Erlebnisse" interessieren uns, doch von ihnen wird wiederum nichts gesagt. Dabei heißen sie bald darauf (im selben § 78) sogar „unreflektiert-bewußte Erlebnisse", und es ist eindeutig klar, daß Husserl die Bewußtseinsgeschehnisse als „implizit sich selber wissende" meint (vgl. auch § 79): eine Einsicht, der Husserl ja auch zu Anfang (im § 38) mehr als nur nahegekommen war. Was ihn verhindert hat, daran festzuhalten (und von Anfang an, wenn nicht verhinderte, so doch behinderte), ist allenhalben das Gewicht des insofern überbetonten Intentionalitätsgedankens. Man mag es zwar hingehen lassen, wenn es (§ 78) gleich nach der Rede von „unreflektiert-bewußten Erlebnissen" heißt: „Durch reflektiv erfahrende Akte allein wissen wir etwas vom Erlebnisstrom"; denn hier mag von spezifisch „explizitem" Wissen die Rede sein sollen. Aber alles schon Gewon-

Digitized by Google

nene bricht wieder zusammen, wenn (§ 84) gesagt wird: „Die Intentionalität ist es, die Bewußtsein im prägnanten Sinne charakterisiert", was doch für die unreflektiert-bewußten Erlebnisse, wenigstens wenn sie nicht ihrerseits intentional sind, nicht gelten kann, die dennoch „erlebt" und also „bewußt" sein sollen. Da im folgenden Paragraphen (85) die Betonung der Intentionalität als dem, „was der Rede vom Bewußtsein seinen spezifischen Sinn gibt", wiederholt wird, ist auch in den Ideen als zweiter Grund, der Husserl nicht zur klaren Einsicht in das implizite Sich-selber-Wissen alles Bewußtseins gelangen läßt, die Behauptung der „Empfindungen" hinzugetreten: als eines bloßen „Stoffes" („sensueller Hyle"), den es im Bewußtsein gebe; womit Husserl hinter Brentano dorthin zurückfällt, wo schon Kant, und zwar ebenfalls für den Bereich der „Sinnlichkeit", nicht von der „nur realistischen" Theorie des Wissens losgekommen war. Schließlich (§ 115) erfährt man denn auch vom „expliziten intentionalen Erlebnis", daß es — ganz kantisch — immer ein „vollzogenes Ich denke" sei. (Vom Fühlen ist in den Ideen überhaupt kaum mehr die Rede).

Immerhin bestätigt sich auch bei Husserl wie bei Brentano und wie bei Kant, daß trotz starker gegnerischer Tendenzen an den schließlich entscheidenden Stellen das implizite Sich-selber-Wissen alles Bewußtseins (in welchen Formulierungen auch immer) anerkannt wird. Dies gilt ferner von Theodor Lipps, der teils von Kant, teils von Brentano-Husserl aus ebenfalls unternahm, alles Bewußtsein in eine bloße — dann aber notwendig immer nur „explizite" — Wissens-Beziehung umzudeuten. Es gilt weiter von Moritz Geiger[1]), der teils von Lipps, teils noch einmal von Brentano-Husserl aus den umfassendsten Versuch aufgestellt hat, den „substanzialistischen" („adjektivistischen") Bewußtseinsbegriff durch den nur „verbalen" zu ersetzen: das Bewußtsein der Erlebnisse stehe zu den Erlebnissen selbst in keinem prinzipiell andrem Verhältnis als unser Wissen von der äußeren Welt zu dieser. Anderseits hat grade

[1]) Fragment über den Begriff des Unbewußten und die psychische Realität, Husserls Jahrbuch IV, auch separat. Vgl. meine Besprechung: Deutsche Literaturzeitung Jahrg. 43 Nr. 44 u. 45 (4. u. 11. Nov. 1922).

Digitized by Google

Geiger nicht nur die Arten und Grade der Explikation des Wissens vorzüglich auseinandergelegt (z. B. des „Innewerdens" auch schon lange vor der „gegenständlichen" Wahrnehmung), sondern Geiger hat auch in der „Zweischichtigkeit" der Erlebnisse, in der „Reflexivität" des Bewußtseins grade das Wesen und das unterscheidende Wesen der Erlebnisse und des Bewußtseins erkannt[1]).

Möglicherweise ist Geigers Versuch, das Bewußtsein dennoch zugleich als eine bloße — „nachträgliche" — „Beziehung" zu behaupten, auch noch durch Max Scheler bestimmt worden[2]). In der Tat behauptet auch Scheler, daß die Erlebnisse nur in einem sie „von außen" wissenden Wissen eigener intentionaler Akte gewußt werden, einer spezifischen „inneren Wahrnehmung", die sich von der „äußeren Wahrnehmung" insofern nicht unterscheidet[3]). Aber Scheler ist es dabei nur um das explizite Wissen zu tun: die Stelle, für die das implizite Sich-selber-Wissen in Anspruch genommen werden muß, berührt er kaum, geht ihr auch offenbar absichtlich aus dem Wege und bleibt in ihrer Nähe undeutlich[4]), da es ihm auf etwas andres ankommt. Nämlich die Frage der „Evidenz" der inneren Wahrnehmung, die immer nur die (freilich mehr

[1]) Vgl. die Kap. 4 u. 5 des Abschnitts II von Geigers Abhandlung. Der Widerspruch ist so verblüffend, daß man ihn zunächst überhaupt nicht versteht. In gewissem Umfang mag er sich so erklären, daß Geiger den „substanzialistischen Bewußtseinsbegriff" in einer Bedeutung nimmt, die er allerdings in der „naturalistischen Psychologie" faktisch gehabt hat (vgl. oben S. 387 Anm. und bei Geiger Abschn. II Kap. 1): wonach das Wort Bewußtsein eigentlich nur ein leeres Wort ist. Der Gegensatz dazu ist begründet. Daß er aber zu einer Deutung des Bewußtseins führt, die dieses ganz dem Wissen von der äußeren Welt analogisiert — und das ist sogar Geigers zentrale These — bleibt nicht nur in sich selbst unmöglich, sondern durch den Widerspruch zu Geigers eigenen Sätzen in jenen Kapiteln 4 u. 5 auch rätselhaft.

[2]) So Scheler selbst im Philosoph. Anzeiger II S. 267, sachlich übrigens kaum anzunehmen, da ja schon Lipps den gleichen Weg ging.

[3]) Vgl. besonders „Die Idole der Selbsterkenntnis" (vom Umsturz der Werte II).

[4]) Vgl. z. B. Idole der Selbsterkenntnis S. 45, wo von der inneren Wahrnehmung plötzlich die „Reflexion" unterschieden wird, die nicht „gegenständlich", sondern „ein Mitschweben des völlig unqualifizierten Bewußtseins von" sei, anderseits aber doch auch den Erlebnissen nicht unentbehrlich („nur möglich da, wo die Person nicht ganz im Aktvollzug aufgeht"): eine ähnlich wie die kantische Rede vom „Begleiten-Können" schillernde und schließlich doch falsche Angabe. Später hat Scheler die Frage nirgends wiederaufgenommen. Zwiespältig jedoch auch Philosoph. Anzeiger II, 260 f.

Digitized by Google

oder minder!) explizite „innere Wahrnehmung" angeht. Dies Problem der „Evidenz der inneren Wahrnehmung" wird hier etwas später (§ 11), wenngleich bei dem nicht eigentlich „erkenntnistheoretischen" Interesse dieser Untersuchungen nur kurz, noch zu besprechen und es wird dann auch der dafür sehr wichtigen Hinweise Schelers noch einmal zu gedenken sein. Übrigens kommt bei ihm zu den Motiven, die ihn das implizite Sich-selber-Wissen alles Bewußtseins verhüllen lassen, aber auch wieder eine „weltanschauliche" Voreingenommenheit, die mit ihrer Behauptung einer „freien Person" oberhalb alles „seelischen Geschehens" dem metaphysischen Sinn der kantischen Konstruktion des Transzendentalen Subjekts trotz der Unterschiede vergleichbar ist[1]).

10.

Die kantische Konstruktion des Transzendentalen Subjekts ging davon aus, daß ein Wissen, das sich selbst zum Objekt zu machen versucht, dann nicht mehr Subjekt-Wissen ist, sondern die Subjekt-Stelle einem andren Wissen hat überlassen müssen (oder: daß es zwar Subjekt geblieben ist, aber auf die Objekt-Seite einen bloßen Stellvertreter seiner selbst hinübergeworfen hat). Bei Kant intensivierte sich dies noch, da das Objekt-Wissen in die Anschauungsform der Zeit eingeordnet sei, die ihm als die Grundlage der bloßen Phänomenalität galt, daher von dem Subjekt-Wissen als eben eine Anschauungsform mitgebracht sein sollte und somit das Subjekt-Wissen selber nicht umfangen konnte. Dies Letzte operiert mit einer Überzeugung, die Kant aus andren Zusammenhängen gewonnen hatte. Dafür mag jedoch bei der Konstruktion des Transzendentalen Subjekts noch ein Weiteres im Hintergrunde gestanden haben, das hier bisher noch nicht berührt worden ist.

Das Transzendentale Subjekt (und das Wissen des Transzendentalen Subjekts) läßt sich im Sinne Kants mit kürzester Formel als ein „nicht gegen-

[1]) So zuletzt auch Scheler selbst: vgl. seinen Vortrag „Die Stellung des Menschen im Kosmos" (Darmstadt 1928) S. 58. Schelers Verweigerung der Seinsaussage für die „Person" ist ebenso wie die kantische für das Transzendentale Subjekt erst zum Schluß noch einmal zu besprechen: S. 431.

Digitized by Google

standsfähiges" bezeichnen. Eine Unterscheidung „gegenstandsfähigen" und „nicht gegenstandsfähigen" Seins gibt es auch bei Scheler[1]), und zwar grade im Zusammenhang seiner Ausführungen über den Erkenntniswert der inneren Wahrnehmung: „Akte" sollen nicht „gegenstandsfähig" sein, sollen aus diesem Grunde nicht gegenständlich gewußt werden können.

Die Ausdrücke sind angreifbar, da auch Akte, sowohl fremde wie eigene vergangene, wohl „gegenständlich" gewußt werden können. Sie können es nur nicht „anschaulich" oder können es „anschaulich" nicht „an sich selbst": können „anschaulich" nur „mit-gewußt" (obwohl als das Hauptsächliche „gemeint") werden.

Für das implizite Sich-selber-Wissen, das ja überhaupt nicht gegenständlich ist, ergibt sich hieraus eigentlich garnichts. Doch sind die mit jenen Begriffen angedeuteten Tatbestände, wie einerseits ein — nun noch neuer — Grund für die kantische Konstruktion vom Transzendentalen Subjekt, so anderseits auch ein weiterer Grund zu Schwierigkeiten beim impliziten Sich-selber-Wissen alles Bewußtseins gewesen.

Das implizite Sich-selber-Wissen alles Bewußtseins ist hier schon zu Anfang als etwas freilich Rätselhaftes bezeichnet worden, da es als implizit nicht faßbar, sobald es sich aber fassen läßt, nicht mehr implizit ist. Nun kommt hinzu, daß explizites Wissen von zumindest vielem Bewußtseinsgeschehen zwar möglich, aber nicht als anschaulich möglich ist, was zunächst zwar nur das explizite Wissen angeht, vielen Psychologen jedoch auch die Einsicht in das implizite Sich-selber-Wissen erschwert hat.

Bei der kantischen Konstruktion des Transzendentalen Subjekts mag die Unmöglichkeit anschaulich-gegenständlichen Wissens des Wissens im Hintergrunde gestanden haben. Ebenso ist jedoch die Unmöglichkeit anschaulich-gegenständlichen Wissens auch andren Bewußtseinsgeschehens auszusagen.

Beim Wissen ist sie ohne weiteres deutlich. Auch bei den verschiedenen Arten des Wissens, darunter auch den sinnlichen: dem Sehen, Hören usw. Das

[1]) Philosophischer Anzeiger II, 258. Ähnlich auch schon im Formalismus, Husserls Jahrbuch II, 246 u. ö.

Digitized by Google

Sehen weiß, indem es geschieht, implizit sich selbst. Doch versuche ich, das Sehen — im Unterschiede vom Gesehenen — gegenständlich zu wissen, so kann ich das zwar, kann es aber nicht anschaulich. Ich weiß freilich dann auch das Sehen, weiß es auch gegenständlich, weiß es eventuell sogar in gewisser Weise auch anschauend, indem ich es — etwa das Sehen Andrer — durch das Angeschaute und Anschaubare (z. B. das Auge, den „Blick" des Andren) hindurch „meine". Doch das Sehen als solches kann ich nicht anschauen.

Was so vom Wissen zu sagen ist, gilt aber auch vom bewußten Wollen. Auch das bewußte Wollen wird zunächst im Vollzuge, doch da implizit gewußt. Oder besser: es weiß implizit sich selbst. Wiederum kann dies Wissen dann auch expliziert, es kann schließlich auch gegenständlich werden, doch nicht anschaulich-gegenständlich. Wenn ich mich eines Wollens erinnere, so erinnere ich mich „anschaulich" doch nur der begleitenden Um- und Zustände (die freilich in Wahrheit keine bloßen „begleitenden Um- und Zustände" sind), obwohl ich mich des Wollens „mit-erinnere" oder mich auch seiner selber, doch dann nicht „anschaulich", erinnere. Wenn ich einen Andren als etwas wollend bemerke, so kann ich das freilich in gewisser Weise sogar „mit voller Anschaulichkeit". Doch eigentlich bemerke ich anschauend nur die Ausdrucksformen des Wollens, wenngleich schon — auch dies bereits anschauend — als Ausdrucksformen des Wollens, durch die hindurch ich ferner auch das Wollen selber (und vielleicht „expliziter" als seine Ausdrucksformen), doch dann nicht eigentlich anschauend, bemerke.

Beim Sehen, Hören usw. haben diese Tatbestände — in Verbindung mit andren — früh dazu geführt, anstelle des Sehens und Hörens selber etwas für sie Stellvertretendes (als dafür stellvertretend Eingesetztes), das seinerseits als anschaubar genommen werden konnte, als die psychischen Fakten zu behaupten: die sogenannten „Empfindungen". So ließen Sehen und Hören sich sowohl als Arten des Wissens wie als implizit sich selber wissend in Anspruch nehmen, ohne daß man durch die Unmöglichkeit, sie anschauend zu wissen, beirrt wurde. In Wahrheit wurde so freilich das Wissen wie auch das implizite Sich-selber-Wissen zerstört: jene Ersetzung des Sehens und Hörens durch

Digitized by Google

etwas für sie stellvertretendes Anschaubares ist ein Stück der „nur realistischen" Theorie des Wissens, die in dem Verlangen nach anschaulicher Wißbarkeit eine ihrer Grundlagen hatte.

Schwieriger war es, auch das bewußte Wollen als (implizit sich selber wissendes) Bewußtseinsgeschehen anzuerkennen, da es sich der Möglichkeit, es anschauend zu wissen, ebenfalls entzog, diesmal aber ein dafür als stellvertretend einzusetzendes Anschaubares nur auf Umwegen zu finden war. Es wird gleichwohl von Versuchen zu berichten sein, auch mit dem Wollen derart fertigzuwerden, wobei aber, wie das Wissen, so nun auch das Wollen zerstört wurde.

Die kantische Konstruktion des Transzendentalen Subjekts war die (in der Neuzeit) erste Auflehnung gegen diese Zerstörung: zunächst nur zugunsten des Wissens, während das Wollen noch beiseite blieb und die neue Konstruktion eigentlich sogar das Wollen — obwohl die „weltanschauliche" Absicht vor allem das Wollen hätte betonen sollen (vgl. oben S. 392) — zu nur „von außen" Gewußtem machte (vgl. S. 396). Zugleich war, wenn auch nur für das Wissen des Transzendentalen Subjekts, die Möglichkeit sowohl eines Wissens anerkannt, das nicht anschaulich-gegenständlich wißbar ist, wie auch die eines impliziten Sich-selber-Wissens, das sich nicht durch die Unmöglichkeit, dies implizit sich selber Wissende auch anschaulich-gegenständlich zu wissen, beirren läßt. Anderseits war das aber nur für das Wissen des Transzendentalen Subjekts in Anspruch genommen, an dessen Konstruktion die Problematik der Unmöglichkeit, das Wissen anschaulich-gegenständlich zu wissen, beteiligt war. Diese Unmöglichkeit war zwar eingesehen und als sowohl für das echte Wissen wie auch für dessen implizites Sich-selber-Wissen unschädlich eingesehen, ihrer ungeachtet war daher (wenigstens der Absicht nach) ein nicht anschaubares echtes Wissen und ohne Anschauung implizit sich selber wissendes Wissen anerkannt. Doch dies echte Wissen und implizit sich selber wissende Wissen war dann in die unzugänglichen Regionen des Transzendentalen Subjekts verschoben worden. Kant konnte mit dem Begriff eines unanschaubaren

Digitized by Google

Wissens und insbesondere mit dem eines unanschaulich impliziten Sich-selber-Wissens noch nicht operieren.

Dies setzt sich auch nach Kant fort, indem, zum Teil auf Anregungen durch die Konstruktion des Transzendentalen Subjekts hin, obwohl zugleich in prinzipieller Abwendung vom Tanszendentalismus, die unzugängliche Region, in die schon Kant das implizit sich selber wissende echte Wissen verschoben hatte, ins „Unbewußte" verlegt wurde. Dabei gesellte man zu den „Akten" des Wissens jetzt auch die des Wollens. Nach Schelling, Schopenhauer (bei dem es für die „Akte des Wissens" freilich verwischt ist), Ed. v. Hartmann sind die „Akte" des Wissens und Wollens „unbewußt". Bewußt sind nur die Gegenstände des Wissens, die Ziele, Mittel, Wirkungen des Wollens (Wirkungen auch schon des Wollens selber, nicht erst die der Handlungen, die aus ihm hervorgehen: nämlich „Gefühle" als „Reflexe" des Willensvorgangs auf das Bewußtsein). Wissen und Wollen selbst dagegen, eben die „Akte", sind „unbewußt".

So entgeht man freilich der Problematik ihrer Unanschanbarkeit und ihres unanschaulich impliziten Sich-selber-Wissens. Zugleich aber wird das bewußte Wollen — ebenso wie dies schon bei Kant geschah (vgl. S. 396) — durch teils unbewußtes Wollen, teils bloßes Wissen von Wollen ersetzt. Und für das Wissen verlangt der Bewußtseinssatz, daß es als bewußtes implizit sich selber wisse: die Verlegung ins Unbewußte ergibt für das Wissen wie für das bewußte Wollen Absurditäten, geboren daraus, daß man mit den Begriffen unanschaubaren Wissens und (bewußten) Wollens und unanschaulich implizit sich selber wissenden Wissens und (bewußten) Wollens nicht zu arbeiten vermochte.

Dies zeigt sich endlich auch noch bei Forschern, die im Prinzip den Begriff des impliziten Sich-selber-Wissens alles Bewußtseins anerkannten und es zugleich von dem expliziten Wissen im Prinzip unterschieden, dazu die Zerstörung des Wissens und Wollens infolge von deren Ersetzung durch Anschaubares zu vermeiden gedachten und dennoch durch die Unmöglichkeit anschaulichen Wissens vom Wissen und Wollen am rechten Gebrauch des Begriffs des

Digitized by Google

impliziten Sich-selber-Wissens verhindert wurden. Vor allem deutlich ist dies bei W. Wundt.

Grade W. Wundt hat den Begriff des „Bewußtseins" im Sinn des implizit sich selber Wissenden von dem des Wissens betont unterschieden. Er hat ferner, Kant folgend, der zerstörerischen Ersetzung des Wissens durch das bloße Dasein anschaulicher Elemente nachdrücklich widersprochen, das Wissen wesentlich in unanschaubare, dennoch unanschaulich wißbare und anschaulich implizit sich selber wissende Akte (der „Apperzeption") gesetzt. Dennoch ergaben sich für Wundt schon da Schwierigkeiten und Unsicherheiten, sobald die Frage der expliziten Wißbarkeit der unanschaulichen Wissens-Akte genauer gestellt werden mußte. Ganz kraß aber tritt die Behinderung in der Erkenntnis unanschaulicher Wißbarkeit und unanschaulich impliziten Sich-selber-Wissens beim Wollen hervor. Das Bedürfnis nach Anschaubarkeit sowohl für das explizite Wissen wie sogar für das auch implizite Sich-selber-Wissen wird so stark, daß es bei Wundt bewußtes Wollen schließlich wieder überhaupt nicht gibt. Es wird durch eine „Folge von Gefühlsabläufen" ersetzt, die nicht etwa wie bei Ed. v. Hartmann lediglich die Form der Bewußtwerdung des an sich unbewußten Wollens sein sollen (womit freilich ebenfalls alles bewußte Wollen ausgelöscht wird), zumal Wundt Unbewußtes ja leugnet. In der Folge von Gefühlsabläufen soll nach Wundt das Wollen vielmehr bestehen, da er nur so — bei dem (wenn auch in ihrer Weise) anschaulicheren Charakter der Gefühle — die Wißbarkeit und vor allem das implizite Sich-selber-Wissen des Wollens begreifen kann. Die Konstruktion ist grade bei Wundt umso verwunderlicher, als Wundts ganze Psychologie sich als „voluntaristisch" proklamiert, den Willen also ins Zentrum des Seelischen setzt und alles übrige Seelische als nach seiner Analogie geartet behauptet. In der Durchführung wird gleichwohl das Wollen vernichtet, wird wiederum durch anschaubare Elemente, die dann nicht Wille sind, ersetzt. So sehr konnte durch die Unanschaubarkeit des Wollens — ebenso wie die andren Bewußtseinsgeschehens — die Einsicht in die Weise, wie Bewußtsein gewußt wird, und insbesonders die, wie es implizit sich selber weiß, konnte also der rechte Gebrauch des Begriffs vom

Digitized by Google

impliziten Sich-selber-Wissen alles Bewußtseins auch bei einer prinzipiellen Anerkennung behindert werden.

11.

Die Mehrheit der Philosophen und Psychologen pflegt das hier als implizites Sich-selber-Wissen alles Bewußtseins Bezeichnete anzuerkennen, oft freilich ohne dem damit Gemeinten genauer nachzuspüren oder auch nur sicher damit arbeiten zu können. Auch pflegt anerkannt zu sein, daß das implizite Sich-selber-Wissen das unterscheidende Wesen des Bewußtseins ist.

Die Betonung des Bewußtseinsbegriffs und die Begründung des neuzeitlichen Bewußtseinsseelenbegriffs hatte sich zunächst im „erkenntnistheoretischen" Interesse vollzogen. Dieses aber setzte an erster Stelle Wissen und Gewußtes einander gegenüber. Daß sich weiter ergab, das Wissen sei nicht nur Wissen (von Gewußtem), sondern zugleich implizit sich selber Wissendes, wodurch mit dem Wissen auch Nicht-Wissen (wie das Wollen) als gleichfalls sich selber wissend zusammentrat, könnte im erkenntnistheoretischen Interesse bedeutungslos scheinen. Indes zeigt es sich bei genauerem Zusehn anders.

Der erkenntnistheoretische Ansatz war sich des dann im Bewußtseinssatz Ausgesprochenen klar geworden: daß Gewußtes Gewußtes ist. Im allgemeinen bedeutet dies: daß Gewußtes immer nur „durch Wissen hindurch" gewußt wird; daß Wissen stets „vor" dem Gewußten steht. Bei dem implizit sich selber Wissenden gilt das jedoch nicht: hier steht Wissen nicht „vor" dem Gewußten, nicht „durch Wissen hindurch" wird das implizit sich selber Wissende gewußt; sondern in eins mit seinem Sein und Geschehen weiß das implizit sich selber Wissende sich selbst.

Auch damit ist die Behauptung des Bewußtseinssatzes erfüllt: daß alles Gewußte Gewußtes ist; daß alles Gewußte nur gewußt wird, indem es gewußt wird — sei die Art des Gewußtwerdens auch implizites Sich-selber-Wissen. Doch ist das implizite Sich-selber-Wissen zugleich eine erkenntnistheoretische Merkwürdigkeit (und so für das erkenntnistheoretische Interesse umso bedeutungsvoller). Man kann sie dahin charakterisieren, daß das implizit sich selber

Digitized by Google

Wissende nicht „durch Wissen hindurch", nicht „vermittels" des Wissens gewußt wird, sondern „unmittelbar" sich „selbst" weiß: mithin ein „unmittelbar Gegebenes", ein unmittelbar sich selber Gebendes, ein „Selbstgegebenes" ist.

Dies ist denn auch eine Formulierung, die oft begegnet. Zugleich pflegt man aber die unmittelbare Gegebenheit, wie schon Descartes es tat, mit Zweifels-Enthobenheit, mit „Evidenz" gleichzusetzen. Auch das scheint freilich rechtmäßig, da das implizit sich selber Wissende doch Selbst-Gegebenes, selbst sich Gebendes ist.

Indes wird hier zweierlei zu bedenken sein.

1. Das „von außen" Gewußte ist freilich kein „unmittelbar", sondern ein „durch Wissen hindurch" Gewußtes. Dennoch kann das Wissen davon jedem möglichen konkreten Zweifel enthoben sein. (Durch den Zusatz des Wortes „konkret" soll der immer nur generell zu proklamierenden Unwiderlegbarkeit der absoluten Skepsis Raum gelassen werden, die ebenso wie die nicht minder generelle Undurchführbarkeit der absoluten Skepsis stets besteht.)

Schon seit langem hat man Evidenz — zum wenigsten: „auch" — für die gleichwohl „von außen" wissende Erkenntnis der „ewigen", der „notwendigen", der „Wesens-Wahrheiten" in Anspruch genommen (die man nicht mehr, nach schon kantischer und inzwischen noch beträchtlich erweiterter Einsicht, den „Vernunft-Wahrheiten" gleichsetzen darf). Die erkenntnistheoretische Sonderstellung dieser Erkenntnisse pflegt zur Folge zu haben, daß die philosophischen Richtungen entweder nur auf sie eingestellt sind und vor jeder andren Art Evidenz die Augen verschließen; oder daß man, sei es die Evidenz, sei es den Wert jener (im letzteren Fall als bloß „analytisch" hingestellten) Erkenntnisse bestreitet. Sie sind aber ebenso wertvoll wie evident und sind anderseits jedoch auch nicht die einzige Art evidenter Erkenntnisse. Bedeutungslos für ihre Evidenz ist, daß sie „von außen" gewußte Erkenntnisse sind.

Auch für die nicht minder „von außen" wissende Erkenntnis mancher bloß „zufälliger" „Tatsachen-Wahrheiten" hat die Erkenntnistheorie der letzten Jahrzehnte Evidenz nachgewiesen. Wenn ich ein rotes Etwas sehe, so ist das Rotsein des gesehenen Etwas (als gesehenen Etwas!) unzweifelhaft. Die äl-

Digitized by Google

teren Erkenntnistheorien pflegten zu meinen, daß es sich hier entweder nicht um ein „Sehen" — d. h. um ein Wissen, Erkennen —, sondern nur um das „Dasein von Optischem" (optischer „Empfindungen", „Empfindungsinhalte"), oder daß es sich nicht um „äußere", sondern um „innere Wahrnehmung" handle. Die schon aristotelische Lehre, daß „die Sinne nicht irren können", wurde dann auf dieser, also doppelten, Grundlage oft anerkannt. Jedoch ist das bei dem Sehen des Roten Vorliegende echtes Erkennen: der Satz, der die Erkenntnis ausspricht — indem er das Rotsein des Gesehenen aussagt — ist „wahr" (und prinzipiell bestände die Möglichkeit falscher Aussage: das gesehene Etwas sei blau[1]). Zugleich ist das gesehene Etwas ein echter „Gegenstand", und zwar ein in jeder Hinsicht „äußerer" Gegenstand, nicht mein Sehen oder irgend etwas Sonstiges „in mir", sondern das Gesehene ist rot. Freilich muß auch vom nur halluzinierten Roten anerkannt werden, daß es rot ist. Auch da ist diese Aussage „wahr" und die gegenteilige „falsch". Und auch da ist nicht das Halluzinieren, sondern das Halluzinierte, also der „Gegenstand" rot. Ja das Entsprechende gilt auch noch bei dem mit Bewußtsein erdichteten Roten. Man versteht, wie sich die Meinung begründet haben mag, daß es sich bei allem dem entweder überhaupt nicht um Erkennen oder um „inneres" Erkennen handle. Jedoch liegt bei genauerem Zusehn sowohl echtes Erkennen wie auch äußeres Erkennen vor, nur freilich von Gegenstandsschichten besonderer Art. Dennoch ist dies äußere Erkennen, obwohl sogar von nur „zufälligen" „Tatsachen-Wahrheiten", unzweifelhaft evident: man muß nur im Auge behalten, daß z. B. beim Gesehenen lediglich vom Gesehenen *als Gesehenen* die Rede ist. Nicht also, weil es sich entweder überhaupt nicht um Erkennen oder um nur inneres Erkennen handelte, be-

[1]) Auch wäre diese falsche Aussage nicht nur zu der entgegenstehenden wahren *Aussage*, sondern schon zu dem dieser zugrundeliegenden *Sehen* in Widerspruch, und nicht nur derart in Widerspruch, wie man Aussagen auch als zu Sachverhalten „in Widerspruch" bezeichnet (die Aussage des Blauseins also zum Rotsein statt zum Sehen des Roten). Im übrigen soll hier freilich auf die Umbildungen vom „Sehen des Roten" zur „Aussage des Rotseins" mit eventuell dazwischen liegendem „Sehen des Rotsteins" nicht eingegangen werden. Das bei allem dem in Frage stehende Prinzipielle bildet einen Teil der anschließenden Untersuchungen.

Digitized by Google

steht die aristotelische Lehre zu Recht, daß „die Sinne nicht irren können"; doch besteht sie zu Recht (selbstverständlich soll dies keine Interpretation des Aristoteles sein!). Höchstens daß man fragen könnte oder vielmehr sogar verneinen müßte, daß die Irrtumsenthobenheit spezifisch für die „Sinne" gelte: bewußtes Erdichten braucht nicht sinnlich zu sein. Die genaue Abgrenzung und Auszeichnung sowohl der Erkennens- wie der Gegenstandsarten, bei denen es in solcher Weise die Möglichkeit von Irrtum (und Täuschung) nicht gibt, soll hier jedoch nicht unternommen werden.

2. Umgekehrt zu den beiden Gruppen „äußeren" Erkennens, für die Evidenz behauptet werden muß, ist diese für das „innere" Erkennen — die „innere Wahrnehmung" — jedenfalls erst gegen Mißverständnisse sicherzustellen. Vor allem muß betont werden, daß die „unmittelbare Selbstgegebenheit" streng nur für das „implizit sich selber Wissende" in Anspruch genommen werden darf. Eine „innere Wahrnehmung", die dem Wahrgenommenen schon als ihrem Gegenstande gegenübersteht, ist keine „unmittelbare"; und falls umgekehrt die „innere Wahrnehmung" der „unmittelbaren" gleichgesetzt werden soll, so ist sie nicht „gegenständlich": „innere Wahrnehmung" in solchem Sinn ist von „Wahrnehmung eines Inneren"[1]) zu unterscheiden. Die gegenständliche „innere Wahrnehmung" kann sich selbstverständlich irren oder

[1]) d. h. zwar „Wahrnehmung eines Bewußten", das aber hier nur als bewußt, als auch seinerseits bewußt, als auch implizit sich selber wissend gewußt wird, doch als solches diesmal nur „von außen" gewußt wird; das „von außen" dann nicht als Gegensatz zum „Inneren" in der Bedeutung des „Bewußten", sondern als Gegensatz zu „implizit" verstanden. Der Unterschied Innen-Außen in der Bedeutung von Bewußt-Nichtbewußt ist selbstverständlich weder durch eine teilweise „Projektion" von innen nach außen (Berkeley, Hume, nur etwas komplizierter auch Kant) noch in einer ebensolchen von außen nach innen (Avenarius, Mach, einigem Anschein zufolge wiederum auch Kant), ist ebensowenig darin begründet, daß ein ursprünglich Einheitliches das einemal als von Subjekten abhängig, das andremal als von ihnen unabhängig genommen würde (W. Wundt); sondern der „Unterschied" ist ein sachlich von vornherein bestehender, und die „Unterscheidung" kommt zustande durch die Folge von Gliederungen: a) Wissen-Gewußtes, b) Implizit sich selber Wissendes — von außen Gewußtes, c) Erweiterung des Implizit sich selber Wissenden durch das zwar von außen, aber als auch seinerseits implizit sich selber Wissendes Gewußten — gegenüber dem nur (d. h. nicht als auch implizit sich selber Wissendes) Gewußten. Wann und unter welchen Bedingungen der Sehens- und Denkart die Unterscheidung zustande kommt, ferner wo sie — in ihrem dritten Teil — anzuwenden ist, und ob es darüber

Digitized by Google

täuschen (wenn auch — nach dem unter 1) Vorangegangenen — schwerlich als „Wahrnehmung"): schon infolge der auswählenden Leistung der „Aufmerksamkeit" (in weitestem Sinn), die von mitgebrachten Voraussetzungen abhängig ist; weiterer Voraussetzungen in diesem gegenständlichen Wissen, besonders eventueller prinzipiell umbildender und ferner der deutenden Faktoren darin, nicht zu gedenken. Zwischen der „gegenständlichen" inneren Wahrnehmung und dem „impliziten" Sich-selber-Wissen alles Bewußtseins liegen freilich eine Fülle andrer Arten und Grade der Explikation. Aber an sie alle, die zunächst als solche unterschieden werden müssen, ist, und zwar jeweils, die Frage, sei es der Evidenz, sei es der (vermutlich teils größeren, teils geringeren) Irrtums-oder Täuschungsmöglichkeit zu stellen, wobei man die Stufe der Entfernung von dem impliziten Sich-selber-Wissen zu beachten haben wird. Schon daß es hier Übergänge gibt, legt nahe, daß die früheste Stufe der Explikation dem impliziten Sich-selber-Wissen noch dicht benachbart sein kann. So wäre es ebenso falsch, die Möglichkeit der Evidenz an dieser Stelle — eventuell auch einer relativen Evidenz, so daß hiernach auch die Evidenz abstufbar erschiene (im Widerspruch zu verbreiteten Behauptungen über die Evidenz, während man doch Stufen der „Gewißheit" anzunehmen pflegt) — absolut zu bestreiten wie die Evidenz der „inneren Wahrnehmung" schlechthin zu behaupten[1]).

Da im Folgenden nicht „erkenntnistheoretische" Ausführungen beabsichtigt sind, sollen die dazu gehörenden Probleme hier nur angedeutet werden: auch das nur, um fehlgreifende Folgerungen aus dem hier hauptsächlich Darzulegenden zu vermeiden, um welcher Folgerungen willen dies sonst wohl auch

---

Sicherheit gibt, sind weitere Fragen. Selbstverständlich hat der Unterschied Innen-Außen in der Bedeutung von Bewußt-Nichtbewußt — die gleichen Worte können auch noch andre Entgegensetzungen meinen — nichts mit dem von Psychisch-Physisch zu tun. Wird schon das Psychische dem Innen und Bewußten gleichgesetzt, so umfaßt das Außen und Nichtbewußte doch noch weit mehr als das Physische (dies auch gegen Brentano).

[1]) Ein grundsätzlich andres Problem ist das einer „Zensur" an der Schwelle des Unbewußten zum Bewußtsein. In den jetzigen Zusammenhängen handelt es sich nur um die Frage der Evidenz des Wissens vom Bewußtsein.

Digitized by Google

schon an sich selber ohne Notwendigkeit verdächtigt werden könnte. Immerhin bedarf es aus dem gleichen Grunde noch einiger kurzer Zusätze.

Bedeutende Forscher — am bekanntesten ist es von P. Natorp (der dafür übrigens bereits bei Kant und sogar schon bei Platon Ansätze fand), neuerdings und anders auch von Ed. Spranger — haben betont: das Seelische sei, in scheinbarem Widerspruch zu der Rede von seiner „unmittelbaren Gegebenheit", uns nur, sei es überhaupt, sei es jedenfalls sicherer und deutlicher, durch das Medium des zugehörigen Objektiven zugänglich: durch Rückbeziehung auf das diesem korrelative Bewußtsein. Max Scheler — dessen Verdienste für die Klärung der Probleme der (expliziten!) Erkenntnis des Seelischen vor allem hervorzuheben sind — hat sogar eine ganze Stufenfolge von „Vorgegebenheiten" aufgebaut, nach deren Absolvierung es erst zur Erkenntnis des „Selbst" komme. In der Tat ist diese sowohl geschichtlich wie wesensmäßig von „späten" Bedingungen abhängig. Und zwar geschichtlich sowohl von kulturellen wie auch von rein gedanklichen, da die „Wendung" zum „Selbst" eine lange Historie außenwärts gewandten Wissens hinter sich und die dabei ausgebildeten Denkweisen und Begriffe jetzt als seine Voraussetzungen in sich hat. Wesensmäßig, da in der Tat die Sicht nach außen zum wenigsten sehr oft sowohl deutlicher als auch sicherer ist und dann der Erkenntnis des Innen dienen, sie anderseits auch schädigen kann. Immerhin sollte man hier keine disjunktive Entscheidung fordern: der Weg ist von beiden Seiten zu gehen, und die Einsichten verfeinern und verschärfen sich, je mehr es von beiden Seiten geschieht. Doch problematisch ist, inwiefern bei allem dem die „innere Wahrnehmung" noch eine „unmittelbare" heißen darf. Da muß zunächst daran erinnert werden, in welchem Sinn sie so heißt. Vor allem kommt das Prädikat nur dann der „inneren Wahrnehmung" zu, wenn diese als das implizite Sichselber-Wissen alles Bewußtseins verstanden wird. Bei ihm allein schiebt sich das Wissen nicht „vor" das Gewußte, wird das Gewußte nicht „durch Wissen hindurch" gewußt. Sondern das implizit sich selber Wissende weiß implizit sich selbst: ist aus diesem Grunde „unmittelbar" Selbst-sich-Wissendes, Selbst-sich-Gebendes, Selbstgegebenes. In welcher Gestalt dagegen das im-

Digitized by Google

plizit sich selber Wissende dann auch dem expliziten Wissen gegeben wird — das allein abgelöstes und noch weiter ablösbares, daher allein auch tradierbares Wissen ist, somit allein auch in die Wissenschaft eingehen kann (die Betonung des impliziten Sich-selber-Wissens hat nur prinzipielle, wenn auch insofern gewichtige Bedeutung) —, ist eine neue Frage. Das explizite Wissen vom Seelischen kann in der Tat, sowohl zu seinem Heil wie freilich auch zum Mißraten, von der insofern also oft — zu beachten ist aber hier der Komparativ! — „unmittelbareren" und jedenfalls bei der Erkenntnis des Seelischen „vermittelnden" Einstellung auf die objektiven Bereiche geleitet werden, wiewohl sich daneben wenigstens der Versuch auch des umgekehrten Vorgehens empfiehlt, hierbei dann die Entfernungsstufen vom impliziten Sich-selber-Wissen zu berücksichtigen sind und sowohl die Entstellung oder Beengung durch eventuelle Voraussetzungen und Voreingenommenheiten wie aber auch die Möglichkeit ihrer Abstreifung jeweils zu untersuchen bleibt. Übrigens ist die Problematik der Umwandlung von implizit sich selber Wissendem in explizit Gewußtes den Psychologen seit langem als die Problematik der „Selbstbeobachtung" bekannt.

Wichtig ist dem expliziten Wissen vom Seelischen, „was" hierbei vorliegt, „als was" das hierbei Vorliegende zu erkennen ist. Auch das implizite Sich-selber-Wissen scheint freilich implizites Sich-selber-Wissen „als etwas" sein zu müssen: da alles Wissen wesensmäßig Wissen „als etwas" ist. Kant, der für das Wissen des Transzendentalen Subjekts ja auch schon das implizite Sich-selber-Wissen in Anspruch nahm, hat immerhin gemeint, daß „ich mir meiner selbst" darin „bewußt bin, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur, daß ich bin".

Den Unterschied von „Dasein" und „Sosein" könnte man allgemein für die Klärung der an dieser Stelle zu besprechenden Probleme zu benutzen versuchen. Die evidenten Erkenntnisse mancher nur zufälliger Tatsachen-Wahrheiten scheinen sich näher dahin charakterisieren zu lassen, daß es sich in ihnen immer nur um die Erkenntnis von Sosein, niemals von Dasein handelt, ja daß mit der Meinung des Daseins die Irrtums- und Täuschungs-Möglichkeit be-

Digitized by Google

ginnt. Das Rotsein eines Halluzinierten oder erdichteten Roten ist unbezweifelbar. Insofern jedoch die Halluzination die Meinung vom Dasein des Halluzinierten (seines vom Halluziniertwerden „unabhängigen" Daseins) enthält, ist sie Trug: ihre Aufklärung als „bloße Halluzination" erfolgt so, daß die Meinung vom Dasein des Halluzinierten (seinem vom Halluziniertwerden „unabhängigen" Dasein) ausgestrichen wird. Ebenso ist die sinnliche Wahrnehmung eines Roten (und seines Rotseins) zweifelsfrei, solange die Meinung nur auf das sinnlich Wahrgenommene als sinnlich Wahrgenommenes geht und nicht die Meinung damit verbunden wird, dies sinnlich Wahrgenommene „sei" (nämlich auch „unabhängig" von seinem Wahrgenommenwerden). Die Wesens-Erkenntnisse gehen analog — das „ontologische Argument" einmal als widerlegt angesehen — immer nur auf Sosein, niemals auf Dasein. Wenn der Satz über die Summe der Winkel im ebenen Dreieck (der jüngeren Mathematik zum Trotz) eine Wesens-Erkenntnis sein sollte, wenn eine andre Wesens-Erkenntnis sagt, daß violett zwischen blau und rot, orange zwischen rot und gelb liegt (das „Zwischen" selbstverständlich als ideelles Zwischen verstanden), so sagen diese Wesens-Erkenntnisse von der Realität entweder gar nichts, oder sie sagen höchstens: wenn es irgendwo in der Realität ein ebenes Dreieck oder ein Violett oder Orange gebe, so sei die Summe der Winkel in diesem ebenen Dreieck 2R, und das Violett oder Orange seien so geartet, daß sie auch als wirkliche ideell zwischen Blau und Rot oder Rot und Gelb lägen. Dem allen entsprechend könnte man die irrtums- oder täuschungsfähige Erkenntnis (Erkenntnisvermeinung) dadurch spezifiziert glauben, daß in ihr stets eine Meinung über Dasein enthalten sei und daß eben in dieser Meinung über Dasein die Irrtums- oder Täuschungsmöglichkeit stecke. Wenn ich im Dämmer einen Gegenstand für schwarz halte, der sich bei Tageslicht als blau erweist, so hat ja der Irrtum oder die Täuschung nicht insofern bestanden, als das Gesehene nicht schwarz gewesen wäre: es war, als Gesehenes, schwarz. Daraus läßt sich weiter vermuten: der Irrtum habe vielmehr insofern bestanden, als das Gesehene für seiend, wirklich seiend („unabhängig" von seinem Gesehen-

Digitized by Google

werden seiend) gehalten wurde, während ein nicht-gesehenes Blaues das wirklich Seiende war (falls man dies als „wirklich seiend" anerkennen will).

Die Theorie könnte plausibel scheinen. Überraschend ist freilich, daß die Sachlage beim Seelischen nach Kant eine andre sein soll. Hier soll ja das implizite Sich-selber-Wissen, also das zweifelsfreie Wissen, Sicherheit über das Dasein, jedoch nicht das Sosein gewinnen und soll umgekehrt die Irrtums- oder Täuschungsmöglichkeit gegenüber dem Sosein bestehen. Indes ist jene Theorie auch dort, wo sie zunächst plausibel anmutet, gewalttätig. Da im Dämmer das schwarze Etwas gesehen wurde, ging die Meinung allerdings nicht nur auf das Schwarzsein des gesehenen Etwas, sondern sie ging zugleich dahin, daß dort etwas Schwarzes „sei". Genauer aber ging sie (in diesem zweiten Teile) dahin, daß dort überhaupt etwas und zwar etwas (ebenfalls) Schwarzes sei. Und als falsch erwies sich nachher nicht die Meinung, daß dort überhaupt etwas, sondern nur die, daß dies Etwas schwarz sei: nicht die Daseins-Meinung, sondern die Soseins-Meinung, wenn auch die vom Sosein des Daseienden, wurde korrigiert. Es ist gewalttätig, den Vorgang so zu interpretieren, daß die ursprüngliche Meinung, sofern sie falsch war, auf das Dasein eines Schwarzen gegangen, diese dann getilgt und durch die Meinung vom Dasein eines Blauen ersetzt worden wäre. Sondern die ursprüngliche Meinung ging zwar auf das Dasein eines Schwarzen; in der Korrektur jedoch zerlegte sich diese Meinung dahin, daß sie das Doppelte enthalten habe: 1. es sei überhaupt etwas da, und 2. dies Etwas sei schwarz. Und nur die letztere Meinung, eine Soseins-Meinung, nicht die damit verbundene Daseins-Meinung, freilich nur *diese* Soseins-Meinung, war falsch und also nicht unbezweifelhaft gewesen.

Dabei wird aber außerdem das Dasein nur in dem Sinne genommen, wie jener Lebensvorgang, zumal auch in der Korrektur, es nimmt. Von „metaphysischer Realität" ist dabei nicht die Rede. Im Hinblick auf sie wird jenes blaue Etwas auch als blaues Etwas noch als „irreal" vermutet werden dürfen. Doch wäre zunächst die Bedeutung des Wortes Realität überhaupt zu erforschen. In gewisser Weise „daseiend" ist ja auch das Halluzinierte und sogar

Digitized by Google

das Erdichtete. Wenn anerkannt werden muß, das Halluzinierte und sogar das erdichtete Rote „sei rot", die Aussage des Rotseins sei auch in diesen Fällen „wahr" — die gegenteilige ist ja doch „falsch" —, so ist damit das Bestehen des Sachverhalts Rotsein als sogar auch „unabhängig" von seinem „Gewußtwerden" anerkannt; denn allem Wissen ist es wesentlich, das Gewußte als auch „unabhängig" von seinem Gewußtwerden zu wissen; und ein Wissen ist „wahr" — dies ist das Wesen der „Wahrheit" — wenn das Gewußte auch „unabhängig" von seinem Gewußtwerden besteht. Das von ihrem Gewußtwerden unabhängige „Bestehen von Sachverhalten" ist allerdings noch etwas andres als das „Sein" dessen, „woran" die Sachverhalte bestehen. Das „Sein" des Halluzinierten oder Erdichteten ist ohne Zweifel nicht von seinem Halluziniert- oder Erdichtetwerden „unabhängig". Immerhin muß angesichts des von ihrem Gewußtwerden unabhängigen Bestehens von Sachverhalten doch in gewisser Weise auch ein Sein, wenn auch kein unabhängiges Sein, dessen, „woran" die Sachverhalte bestehen, anerkannt werden. Die Frage aber, wo nun auch ein „unabhängiges Sein" vorliege, wird vom Leben bereits für jenes in der Dämmerung als schwarz gesehene, sich im Tageslicht als blau erweisende Etwas bejaht. Es wird erwogen werden müssen, ob es nicht einen stufenhaften Fortgang zu „immer unabhängigerem" Sein gebe, ohne daß schließlich mit der Behauptung der „metaphysischen Realität" etwas prinzipiell andres erreicht würde. Es wird dies umsomehr zu bezweifeln sein, als die Rede von Stufen, Schichten, also doch Arten der Realität die Frage nach dem Unterschied dieser Arten begründet, der doch wohl nur in Verschiedenheiten des Soseins vermutet werden kann: das Dasein als solches scheint doch keine Möglichkeit von Verschiedenheiten zu enthalten, so daß also das Dasein als solches schon von dem äußersten, oberflächlichsten Dasein des Halluzinierten und Erdichteten erreicht und dann auch nicht steigerbar sein dürfte, alle Mannigfaltigkeiten des Daseins aber auf Mannigfaltigkeiten des Soseins zurückgeführt werden müßten. Sollte jedoch für das Sein als solches die Möglichkeit der Abgestuftheit angenommen werden, so wäre es doch jedenfalls immer das Sein eines Bestimmten, das Sein eines Soseienden also, nicht das Sein überhaupt,

Digitized by Google

an das die Frage der Seinsstufe gestellt werden könnte: Dasein und Sosein wären mithin nicht zu trennen.

Dies trifft auch die kantische Behauptung, daß im impliziten Sich-selber-Wissen des Transzendentalen Subjekts „ich mir meiner selbst bewußt bin, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur, daß ich bin". Was auch immer das „Ich" hier bedeute: wenn ich mir seiner, wiewohl angeblich nicht seines Wie, sondern nur seines Daß, bewußt sein soll, so bin ich mir doch nicht eines Seins überhaupt, sondern des Seins des Ich als eben Ich bewußt, womit ich mir schon mehr als eines bloßen Daß bewußt bin. Nun soll ich mir aber auch nach Kant im impliziten Sich-selber-Wissen des Transzendentalen Subjekts mindestens zugleich mit dem Transzendentalen Subjekt (dem Ich als Transzendentalen Subjekt) des Wissens des Transzendentalen Subjekts bewußt sein — oder vielmehr sollen das Transzendentale Subjekt und sein Wissen, jedenfalls vorerst, nicht zu scheiden sein —: mithin bin ich mir im impliziten Sich-selber-Wissen des Transzendentalen Subjekts nicht nur „meiner selbst", sondern auch meines Wissens und zwar wiederum „als Wissens" bewußt; oder das implizite Sich-selber-Wissen des Wissens des Transzendentalen Subjekts ist sich seiner „als Wissens" bewußt; Dasein und Sosein sind auch hier nicht zu trennen. Gibt es weiter ein implizites Sich-selber-Wissen des Wollens, so ist dies implizite Sich-selber-Wissen sich notwendig des Wollens „als Wollens" bewußt. Die Explikation mag gerade über das Sosein in Unsicherheit geraten. Es mag zu prüfen sein, ob auch nur ein Minimum des sicheren impliziten Soseins-Wissens in die Explikation hinübergerettet werden kann, und wie außerordentlich viel von dann möglicherweise sehr unsicherem Soseins-Wissen vielleicht dagegen erst in der Explikation begründet wird, während das Daseins-Wissen sich in dieser unversehrt erhalte: unmöglich ist doch das implizite Sich-selber-Wissen alles Bewußtseins bloßes Daseins-, notwendig ist es zugleich Soseins-Wissen, die Frage der Explikation beiseite. Und beiseite ebenso die Frage, was „Dasein" hier bedeute. Kants Behauptung, das Bewußtsein müsse jedenfalls als seiend begriffen werden oder begreife sich selber jedenfalls als seiend, enthält noch keine Aussage darüber,

Digitized by Google

welcher „Grad von Realität" dem Bewußtsein zukommt. Es braucht noch immer kein „auf sich selber Stehendes", kann noch immer etwas „Schattenhaftes" und des „Getragenwerdens" durch Andres Bedürftiges sein.

Immerhin ist die kantische Meinung, daß das implizite Sich-selber-Wissen des Bewußtseins vor allem implizites Sich-selber-Wissen „als seiend" sei, in weiteren Hinsichten bedeutungsvoll.

12.

Den Sinn des Wortes Realität zu erforschen ist Aufgabe eines der wichtigsten Kapitel der Metaphysik. Wie auch immer diese gelöst werde, so ist aber die Aussage der „Realität des Bewußtseins", und zwar in einem offenbar schon dichteren, wenn auch nach wie vor dunklen Sinn umso überzeugender, wenn das Bewußtsein auch das (bewußte) Wollen enthält.

Das Wissen steht zunächst dem Gewußten in gewisser Weise uubeteiligt, sozusagen kühl gegenüber. Das Gewußte heißt auch das Seiende. Ob auch das Wissen seiend heißen kann, wäre zu fragen.

Die Bejahung kommt näher, da das Wissen nicht nur Wissen, sondern zugleich implizit sich selber Wissendes ist. Das implizit Sich-selber-Wissende scheint eher als das bloße Wissen das Sein für sich in Anspruch nehmen zu können.

Jedenfalls aber kann dies das Wollen. Das über alles Wissen, auch das implizit sich selber wissende Wissen hinaus zum wenigstens die Tendenz auf aktives Eingreifen in das Seiende hat. Die Einführung des Begriffs des impliziten Sich-selber-Wissens alles Bewußten hatte hier zunächst nur die Absicht, die Zugehörigkeit auch des (bewußten) Wollens zum Bewußtsein sicherzustellen, um dadurch für die Prädikation des Bewußtseins als real die Grundlage zu gewinnen.

Insofern ist aber diese Prädikation zunächst nur vom Wollen aus, ist aber vom Wollen aus auch für alles übrige dem Bewußtsein Zugehörige und so auch das Wissen zu behaupten, da das implizite Sich-selber-Wissen nicht nur

Digitized by Google

das Wollen mit dem Wissen, sondern dann auch umgekehrt das Wissen mit dem Wollen zusammenzunehmen gebietet.

Freilich klafft zwischen Wissen und Wollen ein Abgrund, auf den schon bei der ersten Einführung des Wollens hinzuweisen war: das unbeteiligt kühl seinem Gegenstande gegenüberstehende Wissen — das aktiv in das Seiende einzugreifen tendierende Wollen. Bisher lag der Ton darauf, daß trotzdem beide durch das implizite Sich-selber-Wissen sowohl des Wissens wie des Wollens zusammengehören. Immerhin ist nun auch der Abstand zwischen ihnen ins Auge zu fassen und dann vor allem die Frage zu stellen: ob aber, angesichts dieser Zweiheit, das Bewußtsein als so dualistisch strukturiert anzunehmen sei. Oder ob nicht wenigstens eine Ausfüllung dieses Abstandes durch etwas Drittes vermutet werden könne. Dazu bietet sich der Begriff des Fühlens dar, der indes weitere Probleme enthält. Auf sie soll hier nicht mehr eingegangen werden, da es sich vorerst nur um die Prädikation des Bewußtseins als real handelt.

Die Bedeutung dieser Prädikation ist enorm. Sie ergibt das zweite Fundament der gesamten neuzeitlichen Psychologie. Hatte sich durch das erste der Seelenbegriff der gesamten neuzeitlichen Psychologie als Bewußtseinsseelenbegriff begründet, so wird aus dem Bewußtseinsbegriff doch erst durch die Prädikation des Bewußtseins als real der Bewußtseinsseelenbegriff und kann also der Bewußtseinsseelenbegriff in die Erbschaft des alten Seelenbegriffs eintreten. Da die Zusammennahme des (bewußten) Wollens mit dem Wissen im Bewußtseinsbegriff zuerst begegnete, war einen Augenblick zu erwägen (S. 370f.), ob diese Zusammennahme nicht durch bloßes Gebundenbleiben an die Tradition des Seelenbegriffes zustandegekommen sei. Dies erwies sich zwar als falsch, da die Zusammengehörigkeit des (bewußten) Wollens mit dem Wissen in der Einheit des Bewußtseinsbegriffs sich vielmehr durch das implizite Sich-selber-Wissen sowohl des Wissens wie des Wollens und so alles Bewußtseins rechtfertigt. Immerhin wird durch die Hereinnahme auch des Wollens ein besonders wichtiger Wiederanschluß des Bewußtseinsseelenbegriffs an den alten Seelenbegriff (oder die alten Seelenbegriffe) erreicht. Wird dies allge-

Digitized by Google

meiner, da vom Wollen aus sich die Prädikation des Bewußtseinsseelischen überhaupt als real ergab.

Die zuerst von Kant versuchte Einrede hiergegen, die auf der Konstruktion des Transzendentalen Subjekts basierte, hat sich mit eben dieser nicht durchhalten lassen. Dessen Suprematie über alle „empirische Realität" soll sich nämlich bei Kant auch darin ausdrücken, daß dem Transzendentalen Subjekt auch die Prädikation — nach Kant freilich keine „Prädikation" — als real nicht angetan werden dürfe. (Diese kantische These ist bei der ersten Nennung der kantischen Einreden, S. 366 ff., auch angezogen worden. Bei der Besprechung der genaueren Lehre vom Transzendentalen Subjekt, § 8, war nicht darauf zurückzukommen, da es sich dort nur um das Transzendentale Subjekt als solches und sein Verhältnis zum impliziten Sich-selber-Wissen alles Bewußtseins handelte.) Allerdings ist die Verweigerung der Seinsaussage für das Transzendentale Subjekt ganz radikal erst von dem späteren Transzendentalismus vollzogen worden: zugleich mit der Beseitigung der Dinge an sich und des — bei Kant im Hintergrund doch immer so gemeinten — Ich als ersten Dinges an sich. Sogar verfällt Kant selbst, wenn auch im Widerspruch zu andren Stellen, der Seinsaussage für das Transzendentale Subjekt ausdrücklich: da er für dessen implizites Sich-Selber-Wissen, das er für dieses ja anerkennt, zugibt: ich sei mir darin zwar nicht bewußt, wie ich an mir selbst bin, sondern nur, daß ich bin. Sogar mit Betonung ist hier durch den Gegensatz zum Wie grade das Daß, grade das Sein des Transzendentalen Subjekts ausgesagt. Und es ist charakteristisch, daß dies zusammen mit der Anerkennung des impliziten Sich-selber-Wissens des Transzendentalen Subjekts geschieht. (In der Konsequenz des radikalen Transzendentalismus liegt es allerdings, das Sein des Transzendentalen Subjekts, ebenso wie zugleich sein implizites Sich-selber-Wissen, zu bestreiten. Möglich ist beides nur bei prinzipieller und nicht weniger blinder Außerachtlassung aller Psychologie. Von Kant aus war auch zu Schellings und Ed. v. Hartmanns Verlegung des Transzendentalen Subjekts ins reale Unbewußte ein Weg, obwohl dies aus dem Transzendentalismus in Realitäts-Philosophie, Metaphysik umbiegt. Übrigens bezeugt die Möglich-

Digitized by Google

keit und bei Kant sogar Tatsächlichkeit, das Transzendentale Subjekt als real, nach Kants eigentlichster, nämlich metaphysischer Meinung sogar als die wahre, metaphysische Realität unser selbst zu setzen, von neuem den prinzipiellen Unterschied des Transzendentalen Subjekts vom Bewußtsein überhaupt, das selbstverständlich wesensgemäß nur eine ideelle Konstruktion ist; unbeschadet gleichwohl der Möglichkeit, das Transzendentale Subjekt qualitativ nach Analogie des Bewußtseins überhaupt zu charakterisieren[1]).

Dennoch hat die Verweigerung der Seinsaussage für das Transzendentale Subjekt oder vielmehr für das der erkenntnistheoretischen Problematik ihre Aufgaben stellende primär wissende Wissen im Sinne des Bewußtseinssatzes auch abgesehen von allen Besonderungen des Kantianismus einen guten, wennwenngleich nur methodischen Sinn: als ein Stück der rechtmäßigen Verfahrensweise der „Erkenntnistheorie" im Unterschied von der „Psychologie". Das Interesse der Erkenntnistheorie gehört nicht dem Sein, sondern dem Bewußtsein. Sie kann also zwar — dies anders, als der Kantianismus meinte — das Sein des Bewußtseins nicht leugnen, aber sie braucht sich nicht darum zu kümmern; sie „klammert" das Sein des Bewußtseins „ein". Die kantische Übersteigerung dessen, die in gewissem Umfang also nur Übersteigerung eines an sich Richtigen ist, bleibt als Übersteigerung falsch. Ebenso wie außerdem die Erkenntnistheorie das gesamte Bewußtsein, einschließlich insbesondere des impliziten Sich-selber-Wissens des gesamten Bewußtseins, zu ihrem Gegenstande haben muß. Nur die objektiv gleichwohl und unmittelbar hieraus folgende Seinsaussage für das gesamte Bewußtsein macht sie und zwar nur methodisch nicht mit. In der phänomenologischen Bewußtseinsanalyse Husserls ist übrigens der Sinn der Einklammerung begriffen, nur daß die Philosophie dort bei dem Interesse für die Erkenntnis, für das Bewußtsein als solches stehen bleibt.

Dies eben ist auch bei Ablehnung der Lehre vom Transzendentalen Subjekt der für diesen Fall oft gesuchte Unterschied zwischen „Erkenntnistheorie" und

---

[1]) Vgl. S. 392.

Digitized by Google

„Psychologie", daß jene vor dem gleichwohl sachlich nicht zu bestreitenden Vollzug der Seinsaussage anhält, nur das Bewußtsein als solches betrachtet, während die Psychologie das Bewußtsein als seiend, spezifisch Seiendes begreift. Nachdrücklicher bestätigt sich so die Seinsaussage für das Bewußtsein als das zweite Fundament der gesamten neuzeitlichen Psychologie, nachdem das erste die Neubegründung des alten Seelenbegriffs durch das Bewußtsein oder doch vom Bewußtsein aus gebracht hatte. (Die Seinsaussage für den Gegenstand der Psychologie wird übrigens auch und sogar mit Betonung vom Kantianismus anerkannt, der nur durch die Konstruktion des Transzendentalen Subjekts den Gegenstand der Psychologie als bloß phänomenal diskreditierte.)

Selbstverständlich ist damit noch nichts über die Art dieses Seins gesagt. Wie darüber auch hier nichts vorentschieden sein soll. Auch eine „Schattentheorie" des Bewußtseins, die dieses nur als einen schattenhaften Begleiter, Reflex oder dergl. von tiefer Seiendem nimmt, sei dies nun nur Physiologisches oder unbewußtes Seelisches, erkennt das Bewußtsein als seiend, wenn auch auf schattenhafte Weise seiend, an. Und der „Erlebnispsychologie", der immerhin die Erlebnisse als reale Geschehnisse gelten, dennoch eine „realistische Psychologie" entgegenzusetzen, kann ebenfalls unter Realität nur eine etwa dichtere Art von Realität verstehen. Umgekehrt geht die Verweigerung der Seinsaussage für die „Person" bei Max Scheler, die, dem metaphysischen Sinn der kantischen verwandt, dennoch (oder eben damit) keine transzendentale, sondern nur die Absicht hat, das Sein der Person, ihre auch von Scheler selbstverständlich anerkannte metaphysische Realität von Vermengungen mit empirischen Arten der Existenz fernzuhalten, wiederum nur die Seinsweise, nicht das Sein überhaupt an. Insbesondere spielt da die Ablehnung spezifisch „substanzialistischer" Seinsauffassung für das Seelische herein. Doch auch jede „Aktualitätspsychologie" nimmt das Psychische selbstverständlich als seiend.

Im weitesten Sinn hat die gesamte neuzeitliche Psychologie das Bewußtsein tatsächlich als seiend begriffen. Hat demgemäß auch das Bewußtsein und zwar das gesamte Bewußtsein einschließlich auch des bloßen Wissens mit Ka-

Digitized by Google

tegorien angefaßt, die Seiendem gegenüber in Gebrauch sind. Eben dies aber hat die ganze ältere Psychologie der Neuzeit dazu geführt, das Wissen so zu begreifen, daß über seinem Charakter als seiend sein Charakter als Wissen verloren ging. Daß schließlich auch dem ganzen Bewußtsein sein Charakter als Bewußtsein schwand. Mehrfach ist schon auf diese „nur realistische" Psychologie hingewiesen worden, gegen die zuerst die kantische Behauptung des Transszendentalen Subjekts und später die Betonung der Intentionalität des Wissens und alles oder jedenfalls vielen Bewußtseins sich auflehnte. Diese Auflehnungen bedeuten den Versuch, das Wissen und das Bewußtsein insgesamt wieder als das zu begreifen, was sie vor allem sind: eben Wissen und Bewußtsein. Zu dem Zwecke aber ging der Kantianismus so weit, das Sein des Bewußtseins überhaupt zu bestreiten, da aus der Anerkennung dieses Seins ja das Unheil entstanden, über der Betonung des Seins der Charakter des Wissens abhanden gekommen war. Die Betonung der Intentionalität ist soweit zwar nicht gegangen: bestreitet nicht das Sein des Bewußtseins (das nur im rein erkenntnistheoretischen Interesse eingeklammert wird). Aber auch hier besteht doch jedenfalls die Neigung, das mit dem Sein des Bewußtseins verbundene implizite Sich-selber-Wissen des Bewußtseins zu leugnen. Dem gegenüber ist die Aufgabe, das implizite Sich-selber-Wissen alles Bewußtseins und das Sein des Bewußtseins anzuerkennen, ohne jedoch der Eliminierung des Wissens und des Bewußtseins als solchen zu verfallen. Sogar war schon anzudeuten, daß sowohl der Kantianismus wie Husserl in gewissen Bezirken des Wissens und des Bewußtseins insgesamt auch ihrerseits noch einer „nur realistischen" Interpretation des Wissens und Bewußtseins verhaftet bleiben. So daß also hier die Aufgabe besteht, sowohl das Wissen und Bewußtsein erst radikal als Wissen und Bewußtsein, sie nichtsdestoweniger aber überall als seiend zu begreifen. Eine Aufgabe, die, wie man schon vermuten wird, auf eine Verbundenheit von, wenn nicht Widersprechendem, so doch in der Tat Auseinanderstrebendem stößt.

Digitized by Google